المنظمة العربية للترجمة

كوينتِنْ سكنر

أسس الفكر السياسي الحديث
عصر النهضة

الجزء الأول

ترجمة

د. حيدر حاج اسماعيل





بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

أسس الفكر
السياسي الحديث

المنظمة العربية للترجمة

كوينتِنْ سكنر

أسس الفكر السياسي الحديث
عصر النهضة

الجزء الأول

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
سكنر، كوينتِنْ
أسس الفكر السياسي الحديث، الجزء 1: عصر النهضة/ كوينتِنْ سكنر؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل.
509 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 467 - 491.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-521-2
1. أوروبا - تاريخ - عصر النهضة. 2. الأخلاق السياسية.
أ. العنوان. ب. حاج اسماعيل، حيدر (مترجم). ج. السلسلة.
320.936

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2012

المحتويات

القسم الأول
أصول النهضة

القسم الثاني
النهضة الإيطاليّة

القسم الثالث
النهضة في الشمال

مقدمة المترجم

يتناول كوينتن سكنر في كتابه **أسس الفكر السياسي الحديث** الفكر السياسي المتأخر في القرون الوسطى بلوغاً إلى أوائل الفكر السياسي الحديث، أي خلال الحقبة الزمنية الممتدة بين أواخر القرن الثالث عشر ونهاية القرن السادس عشر.

وفي بحثه تجنب توظيف ما سماه (المنهج النصّي) الذي مارسه غيره (مثل البروفسور بيار مينار) الذي اعتمد على نصوص الكتابات التي صدرت في تلك الحقبة الزمنية، وطبق منهجاً جديداً يمكن وصفه بالمنهج الأيديولوجي[1].

ابتداءً من هذه النقطة أريد أن أنطلق لأقول ما يلي: أولاً، إن عنوان الكتاب صار أكثر تحديداً، إذ صار يعني الأسس الأيديولوجية للفكر السياسي الحديث.

ثانياً، يذكرني تركيز المؤلف على الأيديولوجيات الاجتماعية - السياسية وصراعاتها بفكرة مهمة كان قد وضعها الماركسي الإيطالي،

(1) انظر المقدمة ص 20 ـ 21 من هذا الكتاب.

أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) إبّان الحكم الفاشي لموسوليني، أعني فكرة «الهيمنة الأيديولوجية»[2].

والحق يُقال، إن الأيديولوجيا (العقيدة) تتضمن، بطبيعتها فكرة الصراع الفكري طلباً لانتصارها في المجتمع. فالمسيحي الواحد ليس مسيحية. المسيحية جمع، والجمع سياسة لأنه قوة اجتماعية قد تصير حزباً أو دولة. فتنجح أو تفشل على الصعيد السياسي.

وعلاوة على ما ذكرنا، يذكرنا سكنر بهيغل (Hegel) واضع أسس ما صار يعرف بالمنطق الديالكتيكي. فالتاريخ، في المنظور الهيغلي، هو تاريخ صراع الأضداد الفكرية. من هنا نفهم الأهمية التي وضعها سكنر على مقاربته الأيديولوجية. مع ذلك، يقول سكنر: «ولا يعني هذا القول بأنني أتعامل مع تلك البنى الفوقية الأيديولوجية على أنها نتاج مباشر لبنيتها الاجتماعية»[3].

وأخيراً يؤكد على أن امتياز منهجه يَمْثُلُ في أن يوفّر «فهماً أوضح للروابط بين النظرية السياسية والممارسة»[4].

والملفت، حقاً، هو قول سكنر: «لا أفتكر أنه حصل تقدير كامل للتأثير الواسع على منظِّري عصر النهضة السياسيين في إيطاليا، وعلى أوائل أوروبا الحديثة، عموماً، من قِبَل القيم والمعقتدات الرواقية»[5].

---

(2) Carl Boggs, *Gramsci's Marxism* (London: Pluto Press, 1976), p. 17, and James Joll, *Gramsci*, Fontana Modern Masters (London: Fontana; Glasgow, Collins, 1977), p. 98.

(3) انظر المقدمة ص 20 من هذا الكتاب.

(4) انظر المقدمة ص 21 من هذا الكتاب.

(5) انظر المقدمة ص 26 من هذا الكتاب.

ولأهمية هذه الإشارة القوية إلى الفلسفة الرواقية ذكرنا نبذة عنها في الثبت التعريفي، ولتوضيح أهميتها عند سكنر، ولفائدة القارئ نذكر النبذة الإضافية التالية:

قال زينون الرواقي (الفينيقي): كل البشر إخوة. وعبّر عن ذلك بمصطلح المدينة الكونية (cosmopolis).

بعد زينون تابع تلاميذه الكثر فلسفته وكان من أشهرهم إثنان: عبدٌ وإمبراطور. أما العبد فكان اسمه إبيكتيتس[6] (Epictetus) الذي وضع كتاب **خطابات** (*Discourses*) ومما جاء فيه مما يتصل باتجاه بحثنا ما يلي:

«ألا تعرف (أيها الإنسان) أنه كما أن القدم لا تعود قدماً إذا ما فصلت عن الجسد، أنت كذلك لا تبقى إنساناً إذا انفصلت عن الآخرين»[7]. معنى ذلك أن الإنسان اجتماعي وعلاقته بالمجتمع الإنساني علاقة لا تنفك، إنها طبيعية كالعلاقة العضوية.

وأما الإمبراطور الروماني ماركوس أورليوس (Marcus Aurelius) فقد قال: كل البشر إخوة، كل البشر مواطنون حتى المجرم هو أخي. ومما سطره يراعه في كتابه المشهور **تأمّلات** (*Meditations*) نذكر ما يلي:

«لست أقدر أن أكون غاضباً مع أخي ولا أن أكون مسيئاً إليه، لأننا خلقنا لنتعاون مثل يديْ الإنسان ومثل قدميه أو جفنيه أو مثل

---

(6) تجدر الملاحظة أن إبيكتيتس (Epictetus) أطلق سراحه بعد وفاة الإمبراطور الروماني نيرون في عام 66 بعد الميلاد.

(7) Epictetus, *Discourses*, translated by George Long (Appleto: New York 1900), BK II, CH. 5, p. 105

فكّيْ أسنانه. إن عرقلة أحدهما للآخر هو ضد قانون الطبيعة»[8].

هذا الكلام عن «قانون الطبيعة» له أصله عند زينون الرواقي. وشرح معناه يقتضي منا العودة إلى معنى «القانون» ومعنى «الطبيعة» في قاموس الفلسفة في القرن الرابع قبل الميلاد.

لنبدأ بلفظ «الطبيعة» لنقول: إن مفهومه القديم يختلف أيّما اختلاف عن مفهومنا له في هذا العصر، عصر العلوم والتكنولوجيا، حيث استعمل الأقدمون من الفلاسفة هذا اللفظ للإفادة عن فكرة الوظيفة (Function) أو الماهيّة (Essence) أو الخاصة المميّزة (Differentia) للشيء. وعندما كانوا يقولون، عن اعتقادٍ، بأن لكل شيء طبيعة كانوا يفهمون من ذلك بأن لكل شيءٍ وظيفة أو ماهيّة أو صفة مميزة خاصة بذلك الشيء.

على هذا الأساس يكون للنهر طبيعة هي في تدفقه وجريانه وللريح طبيعة في هبوبها وللسكين طبيعة القطع... إلخ. أما الإنسان فطبيعته العقل أو التفكير.

هذا لجهة مفهوم الرواقيين القدماء «للطبيعة»، أمّا لجهة مفهومهم «للقانون»، نذكر، أنهم رأوا القانون في فكرة الثبات (Constancy) أو الانسجام (Uniformity) أو عدم التغيّر وعدم التنازع. بالنسبة للإنسان، قالوا، إن الانفعالات باعتبارها متقلّبةً متحوّلةً وليس لها ثبات لا يمكن اعتبارها قانوناً بأي شكل. الثابت الوحيد في الإنسان هو العقل. لذلك اعتقدوا بأن العقل هو طبيعة الإنسان، هو قانونه، أو بكلمة أخرى، العقل هو قانون الطبيعة في الإنسان.

---

(8) Marcus Aurelius, *Meditations*, translated by Maxwell Stantforth (Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1967).

من هنا تعليم زينون وأتباعه المفيد بأن الحكيم هو الذي يكون منسجماً مع قانون الطبيعة الإنساني الذي هو العقل، ولكي يقدر العقل على الفعل في السلوك الأخلاقي متحرراً من تحرّشات وبلبلات الانفعالات تحدّث الفلاسفة الرواقيون عن نقاء الروح بالإضافة إلى نقاء الجسد.

فيما يختص بنقاء الروح، بخاصةٍ، انتهى تحليلهم لأسباب التلوّث الروحي بما صار يعرف بنظريتهم في الحكم (Judgment). وقصدوا بذلك، أن الآراء (أو الأحكام) الخاطئة التي يصدرها الإنسان حول الأشياء الخارجيّة بأنها جيدة أو غير جيدة هي ذاتها ما يعكّر الروح. «ولا يطهّر الروح من تلك الآراء إلا الاحتكام إلى العقل القادر وحده على التوجيه الصحيح والإرشاد المستقيم»[9].

على مستوى الأخلاق الاجتماعية عرّف الرواقيون وجود الإنسان بأنه وجود غائيّ اجتماعي (to be is to be FOR). هذا ما يقوله إبيكتيتس بالحرف الواحد:

«من أجل الكلّ (المجتمع الإنساني) عليك أن تتحمل المرض أحياناً وتغترب وتخاطر أحياناً أخرى وتفتقر وتموت قبل الأوان إذا اقتضى الأمر»[10].

وفي نفس الاتجاه، اتجاه حمل المسؤولية الاجتماعية بالاهتمام بالآخرين كاهتمام الإنسان بذاته، يكتب الإمبراطور ماركوس أوريليوس ما يلي:

«هل تطالب العين تعويضاً على قيامتها بوظيفة رؤية الأشياء، أم

(9) Epictetus, *Discourses*, BK IV, CH.11, p. 364.

(10) Epictetus, Ibid., BK II, CH. 5, p. 106.

القدم تطالب بنفع على مَشيها؟ ذلك لا يحصل من أيٍّ منهما، لأنهما وجدتا لتلكما الغايتين، فوجودهما أن يفعلا ذلك. كذلك الإنسان عندما يعامل الناس بالحسنى ويعمل للمصلحة العامة، يكون محققاً وجوده ذاته»[11].

نعود إلى سكنر لنقول، إنه كان ناجحاً في تقديره لأهمية الفلسفة الرواقية التي أكَّدت على الثبات الاجتماعي لا القلاقل وعلى الانسجام لا الفتن. وكان موفقاً، أيضاً، في ذكره أسماء رجال عظام من رجالات روما القديمة كانوا رواقيين من طراز شيشرون (Ciceron) وسينيكا (Seneca) وغيرهما وأثر هؤلاء في تطوير الفكر السياسي. فقد ورد اسم شيشرون فيما ينوف عن 22 مرة واسم سينيكا في 11 موضعاً في الكتابين.

أما الأيديولوجيات الأخرى التي جاء على ذكرها وشرحها المؤلف بتفصيل ملفت حقاً، فهي: السكولاستيكية (Scholasticism)، الكلاسيكية، والإنسانية بالإضافة إلى اللوثرية والكالفنية والتومائية (نسبة للفيلسوف توما الأكويني الذي كان فيلسوف الكنيسة الكاثوليكية).

وقد اتخذ الصراع الأيديولوجي صورة حرب كتب وكراسات وصورة قتال مروِّع في حروب دموية دينية شملت فيما شملت مجازر، مثل مذبحة بارثولوميو (Massacre St. Bartholomew's Day)، التي سقط فيها ألوف من المسيحيين بسلاح مسيحيين في باريس وضواحيها. أما النهاية فكانت، رغم كل ذلك، خيراً للبشرية الأوروبية، وللعالم، إذ فاز مبدأ فصل الدين عن الدولة، أي مبدأ

(11) Marcus Aurelius, *Meditations*, BK IX., par. 42.

العلمانية، الذي كان بداية بزوغ فجر عالمنا السياسي الحديث. وأظهر ما تجلى نور ذلك الفجر في كتابات فلاسفة العقد الاجتماعي مثل جون لوك (John Locke) وآخرين.

نكتفي بهذا المقدار من التعريف بالكتاب وبمنهج مؤلفه ناصحين القارئ بقراءة مقدمة المؤلف نفسه ففيها من التفاصيل المهمة والمفيدة ما يغني عن تكرارها في مقدمتنا.

د. حيدر حاج اسماعيل

مقدمة

أهدافي، في هذا الكتاب، ثلاثة. الهدف الأول هو، وببساطة، عبارة عن عرض إجمالي للنصوص الرئيسية الخاصة بالفكر السياسي المتأخر في القرون الوسطى، وأوائل الفكر الحديث. لذا درست، وعلى التوالي، الكتابات السياسية لكل من دانتي (Dante)، ومارسيليو من بادوا (Marsiglio of Padua)، ومكيافيلي (Machiavelli)، وغويشيارديني (Guicciardini)، وإراسموس (Erasmus)، ومور (More)، ولوثر (Luther)، وكالفِنْ (Calvin)، وتلاميذهم، فيتوريا (Vitoria) وسواريز (Suárez)، والمنظِّرين الدستوريين الفرنسيين بمن فيهم بيزا (Beza)، وهوتمان (Hotman)، ومورني (Mornay)، وبخاصة بودان (Bodin). وأفتكر أنه لم تحصل محاولة، في السابق، تشبه هذه النظرة العامة التي تغطي مرحلة الانتقال من نظرية القرون الوسطى إلى النظرية السياسية الحديثة، منذ نشر كتاب **إنطلاقة الفلسفة السياسية في القرن السادس عشر** (*L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*) لمؤلفه البروفسور بيار مينار (Pierre Mesnard). ولا ريب في أن دراسة البروفسور مينار كانت ممتازة، وأنا أعجز من أن أتمكن من محاكاة مدى ثقافته وعمقها. وعلى كل حال، لقد انقضى ما ينوف على الأربعين عاماً على ظهور كتابه،

ومنذ ذلك الزمن، حصل عددٌ من أشكال التقدم الرئيسية في الموضوع. كما تمَّ إنتاج طبعات جديدة عديدة، وغالباً ما كانت تشتمل على مكتشفات علمية مهمة. كما نما أدب ثانوي واسع، فأضاف مقداراً كبيراً من المعلومات الجديدة، وتحدّى العديد من الآراء التي جرى الاعتقاد بصحتها والمتعلقة بالنصوص الرئيسية. لتلك الأسباب، بدا لي مفيداً أن أحاول تقديم نظرة عامة أقرب إلى حاضرنا، عن الفترة ذاتها، واضعاً في الحسبان المكتشفات الأبرز التي وصل إليها البحث الحديث، ما أمكن ذلك.

وتمثَّل هدفي الثاني في توظيف نظرية القرون المتوسطة المتأخرة والنظرية السياسية الحديثة بغية إلقاء نور على موضوع تاريخي أعم. وآمل أن أدلّ على بعض العملية التي تشكَّل بها تصوّرُ الدولة. ويعني ذكر هذا الطموح الأوسع، وفي الوقت ذاته، توضيح الحدود الزمنية التاريخية لهذا الكتاب. بدأت من أواخر القرن الثالث عشر، وتابعتُ القصة إلى نهاية القرن السادس عشر، والسبب يمثُلُ في أنني، خلال تلك الفترة، سعيت إلى تبيان أن العناصر الرئيسية لتصوّرٍ حديث للدولة معترف به، قد تمَّ اكتسابها، بصورة تدريجية[1]. وكان التحوّل الحاسم من فكرة الحاكم «المحافظ على دولته»، حيث عنى ذلك، وببساطة، الدعم لمركزه - لفكرة وجود نظام قانوني ودستوري، نظام الدولة، الذي على الحاكم أن يحافظ عليه. وكانت إحدى نتائج ذلك التحوّل أن صار يُنظر إلى سلطة الدولة، لا الحاكم أساساً للحكم.

[إن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب. أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) كما سأوضح في النتيجة، لا يعني ذلك القول أن تصوّرنا للدولة قد تمَّ اكتسابه. فالمنظِّرون الذين درستهم ظلّوا مشوَّشين حول العلاقة بين الشعب، والحاكم والدولة. ومن الطبيعي أن يكونوا قد افتقروا إلى مفهوم العلاقة بين الأمة والدولة الخاص بما بعد عصر التنوير.

وهذا، بدوره، مكّن الدولة من أن يتم تصوّرها بمفردات حديثة متميّزة على أنها المصدر الوحيد للقانون، والقوة الشرعية الوحيدة داخل قطرها، والموضوع الوحيد الملائم لولاءات مواطنيها[2].

بعد النظر في التطورات التاريخية التي دفعت إلى ذلك التغيّر في التصوّرات، سأتحول، وباختصار، في النتيجة، من التاريخ إلى السيمانطيقا التاريخية من تصوّر الدولة إلى كلمة «دولة». وأرى أن العلامة الأوضح على أن المجتمع حاز، وبوعي ذاتي، على تصوّر جديد، هي في تولّد مفردات جديدة، بها يُصاغ التصوّر ويناقش. وأعتبر أن ما نجده في إنجلترا وفرنسا، على الأقل، قبل نهاية القرن السادس عشر من بداية لاستعمال مصطلح «دولة» و«Etat»، ولأول مرة بمعناه الحديث، إن هو إلاّ إثبات لأطروحتي المركزية.

وكان همّي الثالث أن أعرض طريقة خاصة لمقاربة دراسة النصوص التاريخية وتأويلها. وقد سبق لي أن بحثت في هذه المقاربة ـ الأسلوب ـ في سلسلة من المقالات نشرت في السنوات الاثنتي عشرة الماضية، فليس من الملائم تكرار الحجج التي وردت فيها، هنا[3]. وإذا كان لمنهجي أي حسنات، فسوف تظهر وأنا أحاول أن

---

(2) للاطلاع على هذا التعريف المشهور، انظر: Max Weber, *Economy and Society*, ed., Guenther Roth and Claus Wittich, 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), vol. I, p. 56.

(3) من أجل اطلاع أي قارئ مهتم، قمت بوضع لائحة بتلك المقالات في المراجع في آخر هذا المجلّد. وأودّ أن أضيف أنني، بغية الوصول إلى آرائي المتعلقة بطبيعة التأويل، تأثرت كثيراً بعدد من الكتّاب ذكرت أعمالهم في المراجع، أيضاً. ولابدّ لي، وبشكل خاص، من أن أسجل ديْني لنظريات ر. ج. كولنغوود (R. G. Collingwood)، وإعجابي لعمل ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) الخاص بفلسفة الفعل وأيضاً بتاريخ التصوّرات الأخلاقية، وامتناني الخاص لفصل الكتابات المنهجية لمارتن هولس (Martin Hollis) و ج. ج. أ. بوكوك (J. G. A. Pocock) وبخاصة جون دونْ (John Dunn).

أمارس مبادئي في متن هذا الكتاب. وتجدر الإشارة، وباختصار كبير، إلى ماهيّة الموضوع عن طريق مقارنة مقاربتي بالمنهج التقليدي الموظّف في درس تاريخ الأفكار السياسية - المنهج الذي استعمله، على سبيل المثال، البروفسور مينار. فقد كان تعامله مع الموضوع، وبصورة جوهرية، على أنه عبارة عن تاريخ «النصوص الكلاسيكية»، كما تُدعى، وإنتاج فصول متتالية تقوم على الكتابات الرئيسية لمكيافيلي، وإراسموس، مور، لوثر، وكالفنْ، وشخصيات رئيسية أخرى. وخلافاً لما حصل، لم أحاول التركيز، حصرياً، على المنظَّرين الكبار، وإنما ركّزت، بدلاً من ذلك، وبشكل أكبر، على المصفوفة التي نشأت منها أعمالهم. فبدأت بدرس ما اعتبرته أقرب الخصائص للمجتمعات التي فيها كتبوا ولها عملوا، أصلاً.

وذلك لأنني أعتقد أن الحياة السياسية ذاتها هي التي تحدِّد المسائل الرئيسية للمنظِّر السياسي وتظهر مجالاً من المسائل كإشكالية، ومجالاً مقابلاً من المسائل كمواضيع رئيسية للجدل. ولا يعني هذا القول بأنني أتعامل مع تلك البنى الفوقية الأيديولوجية على أنها نتاج مباشر لبنيتها الاجتماعية. فأنا لا أرى اعتبار السياق الفكري الذي تمَّ فيه تصوّر النصوص أقلّ أساسية من سواه أعني سياق الكتابات الأولى والافتراضات الموروثة الخاصة بالمجتمع السياسي، والإسهامات السريعة الزوال في الفكر الاجتماعي والسياسي. إذ، من الواضح أن طبيعة المفردات المعيارية وحدودها المتاحة في أي زمنٍ تساعد، أيْضاً، على تحديد الطرق التي بها تُنتقى مسائل معينة وتناقش. لذا، حاولت أن أكتب تاريخاً يكون تركيزه الأقل على النصوص الكلاسيكية والأكثر على تاريخ الأيديولوجيات لأن هدفي هو إنشاء إطار عام يمكن أن يحتوي على كتابات أبرز المنظِّرين.

وربما طرح سؤال عن سبب تبنّي هذه المقاربة الموسَّعة

المعقّدة، وهنا أجد نفسي راغباً في اختتام هذه الملاحظات الأوّلية بتخطيط إجابة على ذلك السؤال. كان أحد أشكال شعوري بالاستياء من المنهج «النصّي» التقليدي ماثلاً في أن المنافحين عنه قلّما وفَّروا لنا تواريخ حقيقية، بالرغم من أنهم كانوا يدّعون، وبصورة عامة، أنهم كانوا يكتبون تاريخ النظرية السياسية. فقد صار معروفاً، وبحق، في الكتابة التاريخية الحديثة، أنه، إذا أردنا أن نفهم المجتمعات السابقة، علينا أن نستعيد عقلياتها (mentalités) بأوسع شكل تعاطفي ممكن. غير أنه يصعب علينا أن نرى كيف يمكن الرجاء بالوصول إلى ذلك النوع من الفهم التاريخي، إذا ما بقينا، كباحثين في الفكر السياسي، مركِّزين اهتمامنا الرئيسي على أولئك الذين بحثوا في مسائل الحياة السياسية على المستوى التجريدي والعقلي الذي لا يضاهيه أي مستوى عند معاصريهم. غير أننا، ومن جهة أخرى، إذا حاولنا أن نحيط تلك النصوص الكلاسيكية بسياقها الأيديولوجي الملائم، فقد نكون قادرين على إنشاء صورة أكثر واقعيةً عن كيفية سلوك التفكير السياسي، بكل أشكاله، في الحقب الزمنية السابقة. وهكذا، فإني أقول، إن إحدى حسنات المقاربة التي وصفتها، إذا ما مورست بنجاح، أنها تبدأ بإعطائنا تاريخاً للنظرية السياسية ذا طابع تاريخي حقيقي.

إن تبنّي هذه المقاربة سيساعدنا أيضاً، على إلقاء ضوء على بعض الروابط بين النظرية السياسية والممارسة. فلطالما قيل، إن المؤرّخين السياسيين يميلون إلى تعيين دور هامشي للأفكار والمبادئ السياسية وهم في سبيل مسعاهم لشرح السلوك السياسي. ومما لا ريب فيه أنه ما فتئ مؤرخو النظرية السياسية مستمرين في اعتبار مهمتهم الرئيسية متمثِّلةً في تأويل نصوص كلاسيكية موثوق بصحتها، فسيظل من الصعب إنشاء روابط وثيقة بين النظريات السياسية والحياة

السياسية، غير أنهم، بدلاً من ذلك، إذا اعتبروا أنفسهم، وبصورة جوهرية، باحثي أيديولوجيات، فسيمكن، حينئذٍ، شرح طريقة واحدة حاسمة يصير بحسبها شرح السلوك السياسي معتمداً على درس الأفكار والمبادئ السياسية، ولا يمكن القيام به بشكل ذي معنى من غير الرجوع إليها.

وآمل أن يظهر بعض من معنى طبيعة هذه التفاعلات، في مجرى هذا الكتاب. غير أن الفكرة التي تدور في ذهني، يمكن التعبير عنها، وبشكل مباشر، بمفردات عامة، إذا ما فكرنا بوضع الفاعل السياسي المتشوّق للانخراط في مسار عمل معين، والذي يكون، أيضاً، توّاقاً لعرضه كمسار عمل مشروع، وفقاً لعبارة الفيلسوف ماكس فيبر (Max Weber). فيمكن القول، أن لدى مثل ذلك الفاعل دافعاً قوياً للسعي إلى التأكُّد من أن سلوكه يمكن وصفه بشكل مقبول بمفرداتٍ معياريةٍ موجودة في مجتمعه، مفرداتٍ قادرة على شرعنة ما قام به ووصفه، في الوقت ذاته. وقد يبدو - وقد افترض ذلك العديد من المؤرخين السياسيين - أن طبيعية الرابطة، التي يقترحها فيبر، بين الأيديولوجيا والعمل السياسي، هي مجرد رابطة ذرائعية[4]. فالفاعل يملك مشروعاً وهو يودّ شرعنته. لذلك نراه يعلن عن المبادئ التي تخدم، وبأفضل وجه، وصف ما يفعله بمفردات أخلاقية مقبولة، ولمّا كان اختيار تلك المبادئ له علاقة بسلوكه بطريقة لا تجيز أن يكون لها مفعول رجعي (ex post facto)، فقلّما تحتاج القدرة على شرح سلوكه الإشارة إلى المبادئ التي قد يكون أعلن عنها، بأي شكل من الأشكال. ويمكن المجادلة، على كل حال، بالقول، إن في ذلك سوء فهم لدور المفردات المعيارية

---

(4) لتوثيق تفصيلي لحالة افترض فيها ذلك، بوضوح، انظر: Skinner, 1974a.

التي يستخدمها أي مجتمع لوصف حياته السياسية وتقييمها. لنفكِّرْ، على سبيل المثال، بوضع فاعل يودّ وصف فعلٍ قام به بالقول، إنه جدير بالاحترام. فتقديم هذا الوصف هو، وبالتأكيد، مديح لما حصل ووصف له، أيضاً. وكما بيّن مكيافيلي نقول، إن مجال الأفعال التي يمكن إدراجها تحت هذا العنوان يمكن أن يكون واسعاً، وبشكل غير متوقّع وذلك بممارسة قليل من البراعة. غير أنه لا يمكن تطبيق الكلمة، بصورة مناسبة، لوصف أي سلوكٍ مكيافيلي، إلاّ أنواع السلوك التي يمكن الزعم، بمقدار من المعقولية، أنها تفي بالمعايير القائمة اللازمة لتطبيق الكلمة. وهذا يلزم عنه القول، إن كل متشوِّق للاعتراف بسلوكه أنه سلوك رجل محترم سيجد نفسه مقيّداً بالقيام بصنف معين من الأعمال، وليس سواه. وهكذا نرى أن المسألة التي تواجه الفاعل الذي يودّ شرعنة ما يفعل، وفي ذات الوقت، أن ينال ما يريد، لا يمكن أن تكون، وببساطة، مسألة ذرائعية، هي مسألة تكييف لغته المعيارية بغية جعلها متلائمة مع مشاريعه. فلا بدّ، وبصورة جزئية، من أن تكون مسألة تكييف مشاريعه لتتلاءم مع اللغة المعيارية المتاحة.

الآن صار واضحاً سبب رغبتي في الاعتقاد أنه، إذا كتب تاريخ النظرية السياسية، وبصورة جوهرية، كتاريخ أيديولوجيات، فإن إحدى النتائج الحاصلة ستكون في حصول فهم أوضح للروابط بين النظرية السياسية والممارسة. إذ يبدو الآن، أننا باستعادتنا مفردات اللغة المعيارية المتاحة لأي فاعلٍ لوصف سلوكه السياسي، فإننا، وفي ذات الوقت، ندل على أحد القيود المفروضة على السلوك ذاته. وهذا يفيد أننا، لكي نشرح سبب سلوك فاعل، فإننا ملزمون بالإشارة إلى تلك اللغة، لأنها، وبوضوح، تظهر كأحد محدِّدات عمله. وهذا، بدوره، يفيد، أنه، إذا كان علينا أن نركِّز تواريخنا على دراسة تلك اللغات، فسنكون قادرين على توضيح الطرق ذاتها التي يعتمد

شرح السلوك عليها، عند درس الفكر السياسي.

على كل حال أقول، إن السبب الرئيسي لاقتراحي الفكرة التي تفيد أن علينا أن نركِّز على دراسة الأيديولوجيات هو أن ذلك يمكننا من العودة إلى النصوص الكلاسيكية ذاتها مع أمل أوضح في فهمهما. فدرس سياق أي عمل رئيسي من أعمال الفلسفة السياسية لا يقتصر على اكتساب معلومة إضافية عن مصدره أو سببه. فالدرس يعني، أيضاً، تزويدنا بطريقة لاكتساب رؤية للمعنى الذي رمى إليه مؤلفه أعمق مما يمكننا أن نأمل من تحقيقه بمجرد قراءة النصّ ذاته «مرةً بعد مرة»، كما رأى المنافحون عن المقاربة «النصّية»، وبشكل بارز[5].

فما هو بالضبط ما تمكننا هذه المقاربة من فهمه من النصوص الكلاسيكية ولا نستطيع فهمه بمجرد قراءتها؟ الجواب، أضعه، بشكل عام، بالقول، إنها تمكننا من تحديد ما كان مؤلفو النصوص «يفعلون» عندما كانوا يكتبونها. ولن نرى الحجج التي قدموها فقط، بل والمسائل التي تناولوها وحاولوا الإجابة عليها، ومدى قبولهم ومصادقتهم عليها أو الشك بها ورفضها، وربما، وبهجوم عنيف، تجاهل الافتراضات والأعراف الشائعة الخاصة بالجدل السياسي. فنحن لا نتوقع الوصول إلى هذا المستوى من الفهم إذا اقتصرنا، في درسنا، على النصوص ذاتها. فلكي نراها أجوبةً على مسائل معينة، نحتاج أن نعرف شيئاً عن المجتمع الذي كتبت فيه. ولكي ندرك اتجاه وقوة حججهم، بشكل مضبوط، نحتاج أن يكون لدينا مقدار من التقدير للمفردات السياسية العامة للعصر. مع ذلك نقول، نحن نحتاج، وبوضوح، أن نتوصل إلى ذلك المستوى من الفهم إذا فسّرنا

---

(5) للأخذ بهذه النصيحة، انظر: John Petrov Plamenatz, *Man and Society*, 2 vols. (London: Longman, 1963), vol. I, p. x.

النصوص الكلاسيكية بشكل مقنع. لأن فهم المسائل التي يتناولها كاتب، وما يفعله بالتصوّرات المتاحة له يعادل فهم بعض من أهدافه الأساسية في الكتابة، وبالتالي، استخراج ما قد يكون قد عناه بما قال أو أخفق في قوله. فعندما نحاول، بهذه الطريقة، أن نموضع نصّاً في سياقه الملائم، فليس عملنا مجرد توفير «خلفيّة تاريخية» لتفسيرنا، إذ نحن نكون منخرطين في فعل التفسير ذاته.

وكإشارة مختصرة لما يدور في خَلَدي، لنفكّر بالمغزى الممكن للواقعة المفيدة أن جون لوك في كتابه **بحثان في الحكم** (*Two Treatises of Government*) لم يلجأ إلى القوة الآمرة المدَّعاة للدستور الإنجليزي القديم. وإن درساً لطرق التفكير الشائعة حول تصوّر الواجب السياسي في ذلك الزمن يكشف أن ذلك لا يمكن أن يُعتبر من قِبَل معاصريه إلاّ ثغرة بارزة. وقد يؤدي بنا هذا الاكتشاف للسؤال عما كان لوك يفعل عند تلك النقطة من مناقشته. ونحن ملزمون على الإجابة بالقول، إنه كان رافضاً ومتجاهلاً أحد أهم أشكال التفكير السياسي المميّزة والمقبولة على نطاق واسع، والمتاحة له. وهذا، بدوره، قد يقودنا إلى السؤال، عما إذا لم يكن يقصد أن ينقل إلى قرائه الأصليين أنه اعتبر مزاعم العرف المتقادم لا تستحق الاهتمام، لذا، عبَّر عن موقفه من النظرية على صورة الصمت. لا شكّ في أن المثل مبالغ في رسمه، لكنه يفيد جيداً في الإشارة إلى رأيين رئيسيين يجولان في خاطري، وهما: يصعب القول، إننا نفهم المعنى الذي أراده لوك قبل أن نلمَّ بمقاصده من هذه النقطة، ولكن يصعب الرجاء بالحصول على ذلك الفهم ما لم نكن مستعدين للتركيز على السياق الأعم الذي فيه كتب نصّه، وليس على مجرد النصّ.

قد يتساءل القارئ عما إذا حققت اكتشافات جديدة لأبلِّغها نتيجةً لتطبيق هذه المنهجيّة. وهنا، عليَّ أن أذكر نقطتين عامتين. في

المجلد الأول، سعيت للتأكيد على مقدار اشتقاق مفردات فكر عصر النهضة الأخلاقي والسياسي والذي هو ملفت للنظر، من المصادر الرواقية الرومانية. فقد حصل عمل عظيم من قِبَل غاران (Garin)، على سبيل المثال، اختصّ بالأصول الأفلاطونية لفلسفة عصر النهضة السياسية. وحديثاً، حصل تأكيد قويّ - من قِبَل بارون (Baron) وبوكوك (Pocock)، بخاصة - على إسهام التعاليم الأرسطية في تشكّل المذهب الإنساني «المدني». غير أني لا أفتكر أنه حصل تقدير كامل للتأثير الواسع على منظِّري عصر النهضة السياسيين في إيطاليا، وعلى أوائل أوروبا الحديثة، عموماً، من قِبَل القيم والمعتقدات الرواقية.

كما أنني لا أفتكر بحصول معرفة كاملة للمدى الذي يمكن أن يؤدي إليه فهم تلك الحقيقة، من بين أشياء أخرى، إلى تغيير صورتنا عن علاقة مكيافيلّي بمن سبقوه، وبالتالي، معرفتنا بأهدافه ونواياه كمنظِّر سياسي. وفي المجلّد الثاني، حاولت، وبطريقة مماثلة أن أكشف عن مصادر المفردات التي تميّز الفكر السياسي لزمن الإصلاح (Reformation). لقد سعيت، وبشكل خاص، إلى التأكيد على مقدار اعتماد أتباع لوثر وأتباع كالفِنْ الراديكاليين اعتماداً مليئاً بالمفارقات، على مخطط من التصورات المستمدة من درس القانون الروماني والفلسفة الأخلاقية السكولاستيكية. وهناك كتابات واسعة كُرِّست، في الأعوام القريبة، لبحث تشكّل «نظرية الثورة الكالفنيّة». غير أنني أناقش لأقول، وبكلام دقيق، إنه لم يكن هناك وجود لمثل ذلك الوجود. وفي حين أنه لا يمكن الشك بأن الثوريين في أوائل أوروبا الحديثة كانوا، وبشكل عام، من أتباع كالفِنْ، فإني لا أرى بأنه كان هناك معرفة كافية بأن النظريات التي طوّروها كانت تحمل طابع التعليم في اللغة القانونية والأخلاقية لخصومهم الكاثوليك.

تنويه

دَيْني الأعظم هو لأولئك الأصدقاء الذين قرأوا مخطوطة هذا الكتاب، وعلّقوا عليها، وفي بعض الأحيان، قاموا بقراءتها في مسوّدات متتالية عديدة. فأنا ممتنٌّ لهم، جميعاً، امتناناً عميقاً: لجون بورو (John Burrow)، ستيفان كوليني (Stefan Collini)، جون دون (John Dunn)، سوزان جيمس (Susan James)، جون بوكوك (John Pocock)، وجون ثومبسون (John Thompson). فقد قدَّموا لي دعماً ونصحاً دائمين، كما وفّروا لي عدداً كبيراً من المقترحات المفيدة، حاولت أن أدمجها، كلها، تقريباً، في نسختي النهائية. وإني أودّ أن أضيف كلمتي شكر خاص. إحداهما لجون بورو، الذي أشرف، أصلاً، على عملي في النظرية السياسية عندما كنت طالباً في كلية غونفل (Gonville) وكيوس (Caius) في جامعة كامبردج (Cambridge)، وثابر على إرشادي حول الموضوع (وحول مسائل أخرى كثيرة) منذ ذلك الحين. وكلمة شكري الثانية الخاصة إلى جون دون، الذي أنا مدين له الدين الأعظم. فقد ناقشت عملي معه في كل مرحلة، ولم أتوّقف عن التعلم من رؤاه وسعة اطلاعه المدهشة، والاستفادة استفادة لا تقدَّر من لطفه الدائم ومن تشجيعه وكذلك من نقوده التفصيلية العديدة.

كما أني لست بأقل مديونية لأولئك الذي علّقوا على أقسام معينة من عملي. فقد قرأ جيمي بيرنز (Jimmy Burns) كل المخطوطة، فعلياً، فساعدني، وبنوع خاص، في مسألة تعقيدات الفكر المدرسي المتأخر وفي فحص ترجماتي بثقافة دقيقة. قرأ جون إليوت (John Elliott) الفصول المتعلقة بالحركات المضادة للإصلاح وحثّني على مراجعتها مراجعةً واسعة في ضوء نقوده. وقرأ جوليان فرانكلين (Julian Franklin) الفصول الخاصة بثورة كالفن واضعاً بتصرفي معرفته الواسعة بأوائل المذهب الدستوري الحديث في سلسلة من الرسائل والمحادثات المفيدة بصورة استثنائية. وقرأ بيتر غي (Peter Gay) المجلّد الثاني، وصرف وقتاً وجهداً عظيمين في سبيل جعلي أفكر وأكتب بوضوح أكبر. وفعلياً قرأ فيليكس جيلبرت (Felix Gilbert) المجلّد الأول، كلّه، مقدِّماً فهمه الذي لا يُضاهى لفكر النهضة السياسي، مما جنّبني الوقوع في أخطاء عديدة في الحكم وفي وصف الواقع. وقرأ مارتن هولِسْ (Martin Hollis) المجلّد الثاني، مصوِّباً لغتي اللاتينية، وواضعاً مقترحات عديدة، وفوق كل شيء، مساعدتي على توضيح الافتراضات المنهجية التي بنيت عليها عملي. وفي الأشهر الأخيرة من المراجعة تسلّمت مساعدة كبرى من دونالد كيلي (Donald Kelley) الذي لم يكتفِ بقراءة مخطوطتي كلها، ومكّنني من تجنّب العديد من الأخطاء، بل زوّدني، أيضاً، بكثير من التفاصيل المتعلقة بالمراجع، وبنصح عام قيِّم، أيضاً.

وهناك مديونيّات عامة أكثر من سواها ترتّبت عليّ في مجرى كتابتي هذا الكتاب، وإني أذكرها بعرفان عميق، أيضاً. فأنا مدين كثيراً لبيتر لاسِلتْ (Peter Laslett) لمساعدته ونصحه السخيّين في المراحل الأولى من بحثي. وأنا مدين بدين كبير جداً لجاك بلمب

(Jack Plumb) لتشجيعه المستمر وأشكال لطفه العديدة. وهو ذاته الذي اقترح عليّ، منذ البداية، وبوصفه مستشاراً لمؤسسة بنغوِنْ بوكس (Penguin Books) أن ألتزم بكتابة تغطية شاملة للفكر السياسي الحديث. ولم يحصل إلاّ بعد أن عملت لبعض الوقت على الكتاب المشروع - والذي كان سيغطي الحقبة الزمنية كلها منذ أوائل القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر - حتى وجدت أن المشروع يتعدّى قدراتي، وبكثيرٍ يتعدّاها. فأنا شاكرٌ لمؤسسة بنغوِنْ بوكس لموافقتها لتحريري، في تلك المرحلة، من واجب الدين الذي كوّنته. وشكري مستحق، أيضاً، للعديد من الطلاب السابقين في جامعة كامبردج، ممن ناقشت معهم عملي في محاضرات وحلقات بحث. وعليّ، وبشكل خاص، أن أذكر ريتشارد تَكْ (Richard Tuck)، الذي كان طالباً والآن صار زميلاً في جامعة كامبردج. لقد كنت، وعلى الدوام، أتعلم من محادثاتنا، وأنا على يقين من أن الكثيرين منهم قد تركوا علاماتهم على هذا الكتاب. وعليّ أيضاً، أن أعترف بالخبرة والكثير من أشكال اللطف التي تلقيتها من السيدة بيغي كلارك (Peggy Clarke) وهيئة السكرتارية المرتبطة بمدرسة العلم الاجتماعي في معهد البحث المتقدم (Institute of Advanced Study)، وهي التي طبعت على الآلة الكاتبة مخطوطتي بمهارة وسرعة كبيرتين، وما حصل من كلير سكارلِتْ (Clare Scarlett) التي قامت بفحص الاقتباسات، والمراجع، والفهارس. وأخيراً، أودّ أن أقدم شكري لهيئة موظفي المكتبة البريطانية، ومكتبة فايرستون (Firestone Library) في جامعة برنستون (Princeton)، وبخاصة مكتبة الجامعة في كامبردج. وقد أنجزت الكثير من بحثي في غرف الكتب النادرة لتلك المجموعات المكتبية، حيث كنت، وبشكل دائم، أستقبل بصبر ثابت وبلطف لا ينقطع.

كما أنني مدين للمؤسسات العديدة التي دعمتني وشجعتني في عملي. فكلية (Christ's College) في جامعة كامبردج قدَّمت لي المعونة المادية، ومنحتها الجامعية، كما أظهرت عمدة التاريخ وجامعة كامبردج كرماً استثنائياً، وبخاصة، لمنحي إجازة لثلاث سنوات غياب عن عملي كمحاضر في عام 1976، مما وفَّر لي الوقت لإكمال عدة أجزاء من العمل الذي كان هذا الكتاب أحدها. وأخيراً، أنا مدين بدين خاص لمؤسسة معهد البحث المتقدم في برنستون (Institute for Advanced Study at Princeton). فقد ذهبت إلى هناك كزائر، أولاً، في عام 1974، وأنا أشعر بامتنانٍ عميق لكليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، وألبرت هيرشمان (Albert Hirschman)، وكارل كيسِنْ (Carl Kaysen) لاقتراحهم بأن أُدعى للعودة في عام 1976 لإقامة مدتها ثلاث سنوات، وخلال تلك الزيارات، لم يقتصر عملي على كتابة المسوَّدة النهائية كلها للمجلّدين، بل تشرفت بالاكتشاف المفيد أن المؤسسة (Institute) بوصفها موقعاً للعمل العلمي، هي مما يعجز الإنسان عن مديحها.

والمجلّدان في طريقهما إلى المطبعة، سررت بعلمي عن وجود وقت للتعبير عن شكري لجيريميماينوت (Jeremy Mynott) في مطبعة جامعة كامبردج الذي أظهر صبراً، وكفاءة، وبراعة لم ينضب أيٌّ منها.

ملاحظات على النصّ

(1) **المراجع**: حاولت ما أمكنني أن أستغني عن استعمال الهوامش.

مع ذلك، كنت مهتماً بتعيين مصادر جميع الاقتباسات والمعلومات الأخرى التي قدمتها. وكان الحلّ الذي تبنيّته كما يلي. كنت، عندما أقتبس من مصدر أصلي، أذكر المؤلف والكتاب قبل الاقتباس منه مباشرة. ثم أذكر رقم الصفحة داخل قوسين في آخر الاقتباس. وعندما أقتبس من كتاب علمي حديث، كنت أضع اسم المؤلف، ثم تاريخ الكتاب وأضع رقم الصفحة الملائم داخل قوسين مباشرة بعد الاستشهاد من الكتاب. وهناك تفاصيل كاملة عن جميع الطبعات التي استعملتها يمكن الوقوع عليها في ثبت المراجع. ولا بدّ من التسليم بأن استعمال هذه الوسائل يقيّد لغتي النثرية ويزيل أي ادعاء باللغة الأنيقة. غير أن البديل الوحيد، في كتاب يحتوي على الكثير من الاقتباسات كان سيكون تشويه الصفحات بركام لا نظام له من الهوامش، لا يطاق.

(2) **الطبعات**: بالنسبة إلى المصادر الأصلية، استعملت، بشكل عام، ما اعتبرته الطبعة المتاحة لي بصورة مباشرة. وإذا تمَّ إنتاج طبعة

نقدية حديثة للكتاب، يتضمن اكتشافات علمية جديدة، كنت، وبشكل دائم، استعملها مفضِّلاً إيّاها على طبعات له أخرى يمكن الوصول إليها بطريقة أسرع. وعندما كنت أستشهد من روايات شكسبير، فإن مرجعي كان طبعة أكسفورد لمحررها و. ج. كريغ (W. J. Craig) التي نشرت لأول مرة في عام 1905.

(3) **التّرجمات**: عموماً، استفدت من الترجمات الموجودة باستثناء الحالات التي تكون فيها الترجمة ذات عيوب في نواحٍ مهمة. وحيث كنت أقتبس من مصدر، هو، أصلاً، مكتوب بلغة غيِر اللغة الإنجليزية، ولا وجود لترجمة له، كانت جميع ترجماته من صنعي. كذلك، جعلت جميع العناوين باللغة الإنجليزية. ويمكن للقارئ الراغب باستعادة العناوين الأصلية للمؤلفات الأجنبية التي قمت بترجمتها، أن يجدها في ثبت المصادر الرئيسية.

(4) **المصادر**: المصادر الموجودة في نهاية كل مجلَّد هي، وببساطة نقول، عبارة عن قوائم بالمصادر الرئيسية التي ناقشتها في المتن، وبالمراجع الثانوية التي ذكرتها بغية الحصول على معلومات معينة. وهي لا تدّعي بأنها مقدِّمات كاملة للمكتوبات الواسعة جداً حول أوائل الفكر السياسي الحديث. كما أنني أضفت لائحة مصادر مختصرة جداً في نهاية كل مجموعة من الفصول. وهذه المصادر هي، كما أرى، أهم المؤلفات التي على الطالب أن يبدأ بالاطلاع عليها إذا كان هو/ هي راغباً في الحصول على معلومات إضافية عن واحد أو آخر من الكتاب الرئيسيين الذين دُرسوا.

(5) **الأسماء**: اتَّبعت العرف الممارس (وإن لم يكن متَّسقاً كثيراً) وهو تحويل أسماء الحكام والمدن إلى أشكال إنجليزية وترك أسماء المؤلفين بأشكالها الأصلية. لذا، فإنني أتكلم عن فرانسيس الأول (Francis I) (وليس فرانسوا الأول (François I^er^))، لكنني

أتكلم عن جان كالفن (Jean Calvin) (لا جون كالفن (John Calvin)). وهناك مسألة مطروحة تتعلق بكتّاب القرون الوسطى وعصر النهضة الذين رغبوا تحويل أسمائهم إلى كلاسيكية. وبالنسبة إلى هذه الأسماء عدت إلى أشكالها المحليّة. فأنا أتكلم عن مارسيليو من بادوا (Marsiglio of Padua) (لا مارسيليوس (Marsilius))، وعن جون مير (John Mair) (لا ميجر (Major)). وفي بعض الحالات، صارت النسخ الكلاسيكية مشهورة لذا، سيكون تحويلها أمراً غير معقول، وفي مثل هذه الحالات اخترت المألوفيّة لا الاتّساق المنطقي. مثلاً، أنا أتكلم عن فيليب ميلانكثون (Philipp Melanchthon) (لا فيليب شفارتزد (Philipp Schwartzerd)) وعن جوستوس لبسيوس (Justus Lipsius) (لا جوست ليبس (Joost Lips)).

(6) **التحديث**: لقد قمت بتحديث ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. فحصل التعبير عن جميع التواريخ بالأسلوب الجديد حيث تكون بداية العام في الأول من كانون الثاني/ يناير. وتهجئة الكلمات والتنقيط حُدِّثا في جميع الاستشهادات المأخوذة من المصادر الأصلية. والصيغ المهجورة (مثل «doth» التي تعني «does») وضعت بما يعادلها في اللغة الحديثة. كما حصل تحديث لجميع العناوين - مثلاً، أنا أتكلم عن *The Book Named The Governor* لا عن *The Boke Named The Gouernour*.

وتابعت هذه الإجراءات حتى عندما كنت أقتبس من طبعات علمية حديثة احتفظ فيها بالتهجئة والتنقيط الأصليين. وأنا أعرف أن هذا القرار الأخير قد يعتبر إساءة لآداب السلوك العلمي، لكن البديل يفرض جاذبية مجانية على الكتّاب الذين اهتم بهم مع خطر ينتج مفاده أن لا ينظر إلى حججهم بالجدّية التي تستحقها.

(7) **المصطلحات**: كانت القاعدة التي تبنيّتها، حيث تعرض

المصطلحات الرئيسية مشاكل خاصة بالترجمة، تَمْثُلُ في أن أتبع، وبأقرب ما يكون، الترجمات التي استعملت في ذلك الزمن. وهذا يعني أنه، في حالات مهمة عديدة، لا بدّ من فهم المصطلحات الإنجليزية التي أوظِّفها نوعاً ما. وثمّة أمثلة عديدة على ذلك:

(i) Princeps و**Magistratus**: باتباعي الممارسة في أول الحداثة، جعلت هذين المصطلحين «Prince» و«Magistrate». وفي أوائل الحداثة في أوروبا، مازالت هذه الترجمات تحمل المعاني الإضافية (الأوسع) في اللغة اللاتينية. وهي المعاني التي افتقدت منذئذٍ. واستعمل مصطلح «أمير»، وباستمرار، ليدلّ على الملوك والأباطرة، وكذلك على الأمراء. وجرت العادة على استعمال مصطلح «Magistrate» لوصف طبقة أوسع من الموظفين القانونيين، أكثر من الآن. وبغية الحفاظ على الاتّساق المنطقي، قمت باستخدام هذين المصطلحين كليهما، - حتى عندما ما أكون مترجماً - بمعناهما الأقدم والأوسع.

(ii) الجمهورية (Respublica): وظِّف هذا المصطلح ليفيد معنى «الجمهورية»، أحياناً. وحيث يكون ذلك واضحاً في السياق أن ذلك هو المعنى المقصود، فإن ذلك سيكون الترجمة التي أتبنّاها. غير أنه يستعمل، أحياناً، ليدل على الممالك والبلديّات، أيضاً. وهناك بعض الباحثين من العلماء من يترجمه - حتى في نصوص طبعات القرن الخامس عشر - وأوائل القرن السادس عشر - ليعني «الدولة». غير أن ذلك الاستعمال ينطوي على مفارقة تاريخية مضلِّلة، لعدم وجود كاتب سياسي قبل منتصف القرن السادس عشر استعمل كلمة «دولة» بأي شيء يماثل المعنى الحديث لدينا.

لذا، فإني فضَّلت، في تلك الحالات، جميعها، أن أتبع الممارسة التي كانت في أوائل الحداثة فترجمت Respublica بـ

Commonwealth. وقد يبدو ذلك نوعاً من الأناقة اللغوية، إلاّ أنه السبيل الوحيد للحفاظ على الاتّساق المنطقي، كما أنه يشير إلى الحقيقة الحاسمة التي تفيد أن مصطلح Respublica في الحقبة الزمنية المشتغل بها كثيراً، مازال يحمل عدداً من المعاني الإضافية المعيارية (تفيد، وبشكل رئيسي، الخير العام) انتهت إلى زوال بعد ذلك، في الجوّ الفردي المتزايد الذي صارت تناقش فيه تنظيماتنا السياسية.

(iii) **Studia Humanitatis**: بعض الباحثين الحديثين الذين ترجموا هذا التصور الشيشروني ليعني «الإنسانيات» (وما يشبهه ليعني «المذهب الإنساني»، و«الإنسانيين». . . إلخ) مضوا فاستعملوا مثل تلك المصطلحات بغموض غير ملائم. وكنتيجة لذلك، اقترح عدد كبير من الخبراء، حديثاً، أنه، لتجنب مزيد من التشوّش، يجب إزالة كلمة «المذهب الإنساني (Humanism)» من الشروح المستقبلية لفكر أوائل الحداثة. (مثلاً، حاول البرفسور هي (Hay) أن يبعد الكلمة، كلياً، عن نظرته العامة للنهضة الإيطالية) (انظر: Hay, 1961, p. 8).

وعلى كل حال، بدا لي أن الجواب - وأنا، هنا أقتفي أثر البروفسور كريستلر (Kristeller) في مقالاته الرئيسية - لا يَمْثُلُ في إزالة استعمال المصطلح، وإنما في حصر توظيفه في معناه الأصلي الذي كان في عصر النهضة، وأن يستخدم للإشارة إلى الباحثين في مجموعة معينة من الفروع العلمية وأنصارهم، تلك العلوم التي تركِّز على دراسة قواعد اللغة، وفن الخطابة، والتاريخ، والفلسفة الأخلاقية. فوجدت فهم هذا المصطلح على ذلك النحو، ذا قيمة وواضحاً، وشعرت بالقدرة على استعماله بحرية، بالرغم من أنني، وبصورة دائمة، سأستعمله بهذا المعنى الأقدم والأضيق.

القسم الأول

أصول النهضة

الفصل الأول

مثال الحرّية

الجمهوريات المدينيّة والإمبراطورية

حوالي منتصف القرن الثاني عشر عرف المؤرّخ الألماني أوتو فريزنغ (Otto Freising) بنشوء تنظيم سياسي واجتماعي جديد وملفت في شمال إيطاليا. والميزة الغريبة التي لاحظها تمثَّلت في أن المجتمع الإيطالي قد توقف عن أن يكون مجتمعاً إقطاعياً، من حيث طابعه. ووجد أنه «من الوجهة العلمية، قُسِّمت أرض البلاد بين المدن» وأنه «يندر وجود أي نبيل أو رجل عظيم في الأرض المحيطة لا يعترف بسلطة مدينته» (p. 127). والتطور الآخر الذي لاحظه - والذي فاجأه وكأنه أكثر تدميراً - تمثَّل في تطوير المدن شكلاً من الحياة السياسية متناقضاً، بالكلية، مع الافتراض الشائع المفيد أن الملكية الوراثية هي التي تؤلف شكل الحكم الصحيح. فقد صارت المدن «توّاقة للحرية» فحوّلت نفسها إلى جمهوريات مستقلة، حيث تحكم كل جمهورية «بإرادة قناصل لا حكّام»، وتقوم، «بتغييرهم كل عام، تقريباً»، بغية التأمين على أن «شهوة السلطة لديهم قد تمَّ ضبطها، وأن حرية الشعب مصانة» (p. 127).

والحالة المعروفة عن المدينة الإيطالية التي تنتخب مثل ذلك الشكل القنصلي من الحكم كانت في بيزا (Pisa) في عام 1085 (Waley, 1969, p. 57). ومن ثمَّ شرع النظام في الانتشار السريع في لومبارديا (Lombardy) وفي توسكانيا (Tuscany)، كما ظهرت أنظمة مماثلة في ميلان (Milan) في عام 1097، وفي أريزو (Arezzo) في السنة التي تلت، وفي لوقا (Lucca)، وبولونيا (Bologna) وسيينا (Siena) قبل عام 1125 (Waley, 1969, p. 60).

وخلال النصف الثاني من القرن حصل تطوّر مهم إضافي. فقد أبطل حكم القناصل واستبدل بشكل من الحكم الانتخابي أكثر استقراراً، تركّز على موظّفٍ عرف باسم بودستا (podestà)، لأن السلطة العليا أو بوتستاس (potestas)، في المدينة، كانت في يده. وجرت العادة أن يكون البودستا من مدينة أخرى وهو صُمِّم لضمان عدم تدخل الروابط والولاءات المحلية بإدارته الحيادية للعدالة. وينتخب عبر انتداب شعبي، ويحكم بمشورة من مجلسين رئيسيين، أكبرهما يصل عدد أعضائه إلى ستمائة من الأقوياء، بينما يقتصر عدد المجلس الداخلي أو السرّي، عادة، على حوالي أربعين عضواً من المواطنين القادة (Waley, 1969, p. 62).

كان البودستا (podestà) يتمتع بسلطات شاملة، إذ كان المتوقَّع منه أن يعمل كموظّف قضائي أعلى وأعلى إداري تنفيذي في المدينة، ويكون الناطق الرئيسي في سفاراتها المختلفة. غير أن السمة الحاسمة للنظام تَمْثُلُ في أن مركزه كان، وبشكل دائم، مركز موظَّفٍ ذي راتب، وليس مركز حاكم مستقل. وكانت مدة خدمته، محدودة، عرفياً بستة أشهر، يظل خلالها مسؤولاً أمام المواطنين الذين انتخبوه. وهو لا يملك سلطة إصدار قرارات سياسية، وهو ملزم، في نهاية مدة ولايته، على الخضوع لتدقيق رسمي لأعماله وأحكامه، قبل أن

يحوز على إذنٍ بالرحيل من المدينة التي وظّفته (Waley, 1969, pp. 68-69).

وبحلول نهاية القرن الثاني عشر حصل تبنّي لهذا الشكل من الحكم الذاتي الجمهوري، وكان التبنّي شاملاً من قِبَل المدن الرئيسية في الشمال الإيطالي (Hyde, 1973, p. 101). وفي نفس الوقت الذي جلب ذلك للمدن مقداراً من الاستقلال الواقعي (de facto)، ظلّت تلك المدن تعتبر، قانونياً، تابعة للإمبراطورية الرومانية المقدَّسة. أما مطالب الأباطرة الألمان حول إيطاليا فتعود إلى زمن شارلمان (Charlemagne)، الذي انتشرت إمبراطوريته لتشمل ألمانيا وشمال إيطاليا في بداية القرن التاسع. وقد أعيد إنعاش تلك المطالب، وبقوةٍ، في مجرى القرن العاشر، عندما ألحق أوتو الأول (Otto I)، بشكل خاص، وبحزم المملكة الإيطالية (Regnum Italicum) بممتلكاته الألمانية[1]. وباعتلاء فريدريك باربار وسّا (Frederick Barbarossa) العرش الإمبراطوري في منتصف القرن الثاني عشر، صار عند الأباطرة مبرّران خاصان لرغبتهم في الإصرار، من جديد، على الوضعية الحقيقية للمنطقة الإيطالية الشمالية على أنها من مناطق الإمبراطورية. أحدهما يَمْثُلُ في الحقيقة التي تفيد، كما ذكر أوتو

(1) مصطلح Regnum Italicum لا يشير إلاّ إلى ذلك الجزء من شمالي إيطاليا الذي يطابق مملكة لومبارديا في العصور المظلمة، والتي أعاد أوتو (Otto) دمجها بالإمبراطورية الألمانية في عام 962. وهي هذه المنطقة وحدها التي كانت تدور في عقول منظّري الجمهوريات المدينية الإيطالية عندما كانوا يتكلمون، كما فعل مارسيليو من بادوا (Marsiglio of Padua)، وبانتظام في كتابه: *The Defender of Peace* لـ Regnum Italicum، لذا، ليس صحيحاً ترجمة المصطلح (مثلاً، كما فعل آلن غيورث (Alan Gewirth) في طبعته لكتاب: *The Defender of Peace*, pp. 4 sq) بأنه يعني «دولة إيطالية». وبالإضافة إلى المفارقة التاريخية التي يشتمل عليها استعمال مصطلح «دولة» فقد يعني ذلك أن مارسيليو كان مشيراً إلى منطقة إيطاليا الحديثة كلها. ولم تكن الحالة كذلك أبداً.

فريزنغ (Otto Freising)، أن المدن بدأت تهزأ بسلطة الإمبراطور و«تستقبل بطريقة عدوانية من يفرض عليه قبوله كأمير محترم». أما المبرِّر الآخر، وكما ذكره أوتو ببراعة، فيَمْثُلُ في الرأي المفيد أن الإمبراطور إذا نجح في إخضاع كل الشمال الإيطالي، فذلك سيجعله السيّد المالك «لجنّة من المباهج»، ذلك، لأن المدن الواقعة في سهل لومبارديا، في ذلك الوقت، فاقت دول العالم الأخرى بالثروة وبالسلطة» (pp. 126, 128). وكان حاصل جمع ذلك الأمل في الحصول على كنز سريع مع المزاعم الكبرى في توسيع نطاق سلطة الإمبراطورية، هو أن صارع عدد متتالٍ من الأباطرة الألمان، بدايةً بحملة فريدريك بارباوسّا الأولى إلى إيطاليا في عام 1154، ولمدى قرنين تاليين من الزمان، لفرض حكمه على المملكة الإيطالية، وفي ذات الوقت حاربت المدن الرئيسية، بما لا يقل من التصميم، للتأكيد على استقلالها.

في أول حملتين نجح فريدريك بارباروسّا في السيطرة على لومبارديا كلها. بدأ بالهجوم على الحلفاء في مدينة ميلان (Milan)، وكانت أعظم المدن وأكثرها استقلالاً، وفي حملته الثانية حاصر ميلان ذاتها، واستولى عليها، ودمّرها تدميراً كاملاً في عام 1162 (Munz, 1969, pp. 74-75). وفي ذلك الوقت راكم انتصاراته الأولى بعقد اجتماع عام في رونكاليا (General Diet at Roncaglia) في عام 1158، حيث أعلن، وبتعابير واضحة عن سيادته على المملكة الإيطالية كلها (Balzani, 1926, p. 427). وعلى كل حال، أفاد ذلك النجاح ذاته في توحيد المدن المتنازعة، عادةً، للتوحّد ضده. فبادرت مدينة ميلان في عام 1167 إلى تأسيس حلف لومبارديا لمقاومة مزاعمه، وسرعان ما حازت على التزام 29 مدينة أخرى (Waley, 1969, p. 126). وعندما عاد بارباروسّا، في عام 1174، لإعادة فرضه

لسلطته، نجحت القوى المتضافرة، في الحلف، في تحقيق هزيمة حاسمة محظوظة لجيوش الإمبراطورية في ليناتو (Legnano) في عام 1176 (Munz, 1969, pp. 310-311). وما حصل، بعد ذلك، هو أن الإمبراطور لم يكن لديه خيار سوى التسوية مع الحلف، وهذا ما حصل في سلام كونستانس (Constance) في عام 1183، عندما تخلّى، فعلياً، عن أي حق بالتدخل في الحكم الداخلي لمدن لومبارديا (Munz, 1969, pp. 361-362).

وكان الإمبراطور التالي الذي سعى لتحقيق فكرة الإمبراطورية الرومانية المقدّسة عبر محاولة استئناف السيطرة على المملكة الإيطالية هو فريدريك الثاني (Frederick II)، الذي أعلن عن هذه الخطة الكبرى في الاجتماع العام في بياتشنزا (General Diet of Piacenza)، في عام 1235 داعياً الإيطاليين، وبنبرات تهديدية «للعودة إلى الدخول في وحدة الإمبراطورية» (Schipa, 1929, p. 152). وللمرة الثانية، نجح الإمبراطور، بدايةً، في فرض إرادته على المدن. فقد استولى على فيتشنزا (Vicenza) في عام 1236، وهذا، جلب معه استسلام فيرارا (Ferrara) في السنة التالية، وتمكن في نهاية عام 1237 من فرض هزيمة ساحقة على جيوش حلف لومبارديا في كورتينوفا (Lombard League at Cortenuova) (Van Cleve, 1972, pp. 398-407).

غير أن مقدار انتصاراته، ما لبث، ومن جديد، أن أفاد في إعادة توحّد خصومه بقيادة الميلانيين المعادين بعناد (Van Cleve, 1972, pp. 169, 230, 392). فاستردّوا فيرارا في عام 1239، واستولوا على المرفأ الإمبراطوري في رافينا (Ravenna) في السنة ذاتها، ونقلوا الحرب لتشمل توسكانيا كلها (Tuscany) ولومبارديا (Lombardy) خلال العقد الزمني الذي تلا (Schipa, 1929, pp. 155-156). وبالرغم من أنهم تعرضوا لعدد من الهزائم، إلاّ أنهم نجحوا، في نهاية

المطاف، في وضع نهايةٍ لأحلام الامبرياليين، وكانت نهاية مشينة: ففي عام 1248 خسر الإمبراطور كل ثروته عند الاستيلاء على فيتوريا (Vittoria)، وألقي القبض على إبنه أسيراً، عندما استعادت قوى الحلف مدينة مودينا (Modena)، وفي نهاية السنة التي أعقبت توفي فريدريك نفسه (Van Cleve, 1972, pp. 510-512, Schipa, 1929, pp. 162-164). شهد مطلع القرن الرابع عشر محاولتين إضافيتين قام بهما الأباطرة الألمان بغية تحقيق مطلبهم بأن يكونوا الحكام الشرعيين للمملكة الإيطالية. وقاد المحاولة الأولى بطل دانتي (Dante)، هنري لوكسمبورغ (Henry of Luxemburg) الذي وصل إلى إيطاليا في عام 1310 (Armstrong, 1932, p. 32). وبدأ، مثل الذي سبقوه، منتصراً، قامعاً الثورات في كريمونا (Cremona) ولودي (Lodi) وفارضاً الحصار على بريشيا (Brescia) في عام 1311، قبل التوجه إلى روما (Rome) ليتوَّج من قِبَل البابا في عام 1312 (Bowsky, 1960, pp. 111-112, 114 - 118, 159). غير أن الذي حصل بعد ذلك، وللمرة الثانية، هو أن انتصاره دفع أعداءه إلى التوحّد، وكانت الوحدة، في هذه المرة، بقيادة مدينة فلورنسا (Florence)، التي كانت المدافع الرئيسي عن الحريات الجمهورية منذ خضوع الميلانيين لاستبداد الفيسكونتي (Visconti) في الجيل السابق.

وقد نجح الفلورنسيون في تحريك ثورات في بادوا (Padua)، وجنوى (Genoa)، ولودي (Lodi)، كما نجحوا في طرد قوى الإمبراطور من مدينتهم ذاتها في نهاية عام 1312 (Armstrong, 1932, p. 38). وكان الحاصل، ومن جديد، كارثياً لقضية الإمبراطورية: فبعد انتظار ما يقارب العام لإعادة التعزيزات قبل القيام بهجوم إضافي على مدينة فلورنسا، توفي الإمبراطور في مطلع حملته، وسرعان ما تفرَّقت جيوشه (Bowsky, 1960, pp. 173-174, 204-205). وصار واضحاً، في ذلك الحين، أن إيطاليا لن تخضع، إطلاقاً، للحكم الإمبراطوري،

حتى أن المحاولة الأخيرة التي قام بها لويس البافاري (Louis of Bavaria)، في عام 1327، والتي أصرّت على حقوقه الإمبراطورية، انتهت بإخفاقٍ مذل. وبإدراك المدن لأموال الإمبراطور الهزيلة والتي لا تضاهي، أبداً، مخططاته الضخمة، ظلّت تنتظر الفرصة الملائمة، متجنبةً أي تلاحم كبير إلى أن إفرنقعت جيوش الإمبراطور التي لم يعد بالإمكان دفع مرتباتها المالية (Offler, 1956, pp. 38 - 39).

وفي غضون ذلك الصراع الطويل لم يقتصر نجاح مدن لومبارديا وتوسكانيا على طرد الإمبراطور بدحره على أرض المعركة، بل شمل، أيضاً، النجاح في إنشاء موارد أسلحة أيديولوجية، أرادوا بها شرعنة تلك المقاومة المستمرة لمطالب الإمبراطور، تألفت من المطالبة بحقها في الحفاظ على «حريتها» ضد التدخّل الخارجي. ونحن نقرّ بوجود بعض الشكوك تمَّ التعبير عنها، حديثاً، تتعلق بمقدار كون تلك الأيديولوجيا ذات نشأة ذاتية واعية. فهولمز (Holmes)، مثلاً، يناقش قائلاً، إن المدن لم تنجح، أبداً، في صياغة تصوّرها «للحرية»، إذ كان ذا معنى «غامض ومبهم» (Holmes, 1973, p. 129). وهذا يمكن مناقشته بالقول، إن ذلك يقلِّل من قيمة المقدار الأولي لوعيها المدني. غير أن الواضح من عددٍ من التصريحات الرسمية أن المروِّجين للدعاية في المدينة كان لديهم فكرتان متميزتان وواضحتان عندما كانوا يدافعون عن «حريتهم» ضد الإمبراطور: الأولى تمثَّلت في حقهم في أن يكونوا أحراراً متحررين من أي سيطرة خارجية على حياتهم السياسية - وهذا تأكيد على سيادتهم، والفكرة الأخرى تمثَّلت في حقهم المماثل في حكم أنفسهم كما يرون ذلك مناسباً - وهذا دفاع عن دساتير جمهورياتهم القائمة.

يمكن تتبّع السبيل الذي سلكه مصطلح «الحرية» إلى أن صار

يعني الاستقلال السياسي والحكم الذاتي الجمهوري، كليهما، في بحثين مهمين ينتميان إلى الفكر السياسي الفلورنسي في القرن الرابع عشر. وقد توصَّل بوينو دو مسكيتا (Bueno de Mesquita) إلى تكوين رأي من درسه للرسائل الدبلوماسية الفلورنسية، في زمن غزوة هنري السابع (Henry VII) في عام 1310، مفاده أن الفلورنسيين، عندما قادوا المعارضة للإمبراطور بإعلانهم عن «حرية توسكانيا(*) (Tuscany)، كان همهم الجوهري «فكّ نير العبودية للحكم الألماني» وإعادة التأكيد على حقهم في حكم أنفسهم (Bueno de Mesquita, 1965, p. 305). ومثل ذلك ما أظهره روبنشتاين (Rubinstein) عن أن تصوّري الحريات (libertas) والتحرّر (libertà) استعملا كمصطلحين تقنيين في سياسة ودبلوماسية فلورنسا، تقريباً، في القرن الرابع عشر، وأنهما استعملا بشكل ثابت للتعبير عن فكرتي الاستقلال والحكم الذاتي، بالذات (Rubinstein, 1952, p. 29). كذلك، لم يكن ذلك التحليل المتميّز «للحرية» مجرد ابتداع القرن الثالث عشر. فقد سبق أن وجدنا المثل العليا ذاتها «مثارة» في عام 1177، في مجرى المفاوضات الأولى التي حصلت بين المدن الإيطالية، والإمبراطور، والبابا. وتمَّت بعد الهزيمة الفاصلة التي ألحقتها بجيوش باربار وسّا قواتُ حلف لومبارديا في السنة السابقة. ووفقاً للشروح الموجودة في حوليّات روموالدو (Romoaldo's Annals)، شمل الكلام الذي عرض في مجرى المناقشات التي نتجت، من قِبَل السفراء في فيرّارا (Ferrara) مناجاةٌ مثيرة موجهة إلى «شرف إيطاليا وحريتها» مع التأكيد على أن مواطني المملكة (Regnum) كانوا يفضِّلون أن يموتوا مع الحرية

(*) تدل على منطقة في وسط إيطاليا كما تدل على سكان تلك المنطقة ولغتهم المحلية.

موتاً مجيداً على العيش في عبودية مذلّة». وقد أوضح السفراء قائلين إنهم، في طلبهم مثال الحرية، كانوا يعنون فكرتين. فبالحرية عنوا، وقبل كل شيء، استقلالهم عن الإمبراطور، إذ أصرّوا على القول «نحن لسنا براغبين في سلام مع الإمبراطور» إلاّ إذا ظلّت حريتنا غير منتهكة». وبالحرية عنوا، أيضاً، حقهم في الإبقاء على أشكال حكمهم القائمة، لأنهم أضافوا القول، «إنهم لا يودون إنكار سلطات الإمبراطور القديمة»، لكنهم ملزمون على التأكيد على أن «حريتنا التي ورثناها من أجدادنا، لا يمكن أن نتنازل عنها تحت أي ظرف إلا إذا تنازلنا عن الحياة نفسها» (pp. 444 - 445).

هناك ضعف، وهو واضح ولا ريب فيه، ماثل في تلك التأكيدات على الحريات (libertas) ضد الإمبراطور: فلم تكن المدن تملك أي وسائل لاستثمارها عبر أي قوة قانونية. ومنشأ هذه الصعوبة يَمْثُلُ في الحقيقة التي تفيد، أنه، منذ إحياء دراسة القانون الروماني في جامعات رافينا (Ravenna) وبولونيا (Bologna) في نهاية القرن الحادي عشر، جرى استعمال مجموعة القوانين المدنية الرومانية كإطار أساسي للنظرية القانونية وللممارسة القانونية في طول الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وعرضها. فمنذ شرع القانونيون في دراسة وتفسير النصوص القديمة، كان المبدأ الرئيسي للتفسير القانوني - والسِّمات المحدِّدة لما يدعى مدرسة المفسِّرين - (Glossators) يَمْثُلُ في الاتباع الأمين أمانةً مطلقة لمفردات دستور جوستنيان (Justinian Code)، والتطبيق الحرفي الممكن على الظروف السائدة (Vinogradoff, 1929, pp. 54-58). ومما لا ريب فيه، الآن، هو أن كتب القانون القديمة ذكرت، وبكلمات عديدة أن الرئيس الأول (princeps) الذي وافق القانونيون على معادلته بالإمبراطور الروماني المقدَّس. يجب اعتباره حاكم العالم (dominus mundi). وهذا معناه أنه ما فتئت الطرق الحرفية للمفسِّرين مستعملةً

في تفسير القانون الروماني، فلن يكون للمدن أي إمكانية لتبرير أي استقلال قانوني (de iure) عن الإمبراطور، في حين ضمن الأباطرة أقوى سند قانوني ممكن في حملاتهم لإخضاع المدن (Vinogradoff, 1929, pp. 60-62).

تأكّدت هذه المسألة، وبقوة، في بداية النزاع بين المدن والإمبراطور، عندما لم يوافق أربعة من دكاترة القانون على الاشتراك في لجنة وضعت مراسيم فريدريك بارباروسا الرونكالية (Frederick Barbarossa Roncaglian Decrees) في عام 1158 فحسب، بل مضوا في الدفاع، وبكلمات مقيتة، عن حقوقه القانونية كصاحب سيادة على المدن الإيطالية[2]. ووصفت المراسيم الإمبراطور بالقول «إنه الحاكم الأعلى لرعاياه في كل زمان وكل مكان» وأكّدت على أنه، وفي المدن الإيطالية، يملك «سلطة تشكيل موظفي إدارة العدل» وسلطة «إزاحتهم إذا أهملوا واجباتهم» (pp. 245-246). وكانت نتيجة تلك النزاعات إنكار أي سلطة للمدن حتى سلطة تعيين موظفيها (podestà) وإدارتهم، وبالتالي، إلغاء مطالبها في الحرية، بأي صورة من صور الشرعية.

وما كان واضحاً هو أنه، إذا كان لا بدّ من نجاح المدن في

---

(2) انظر: Vinogradoff, 1929, p. 61.

والنظرة المفيدة أن المراسيم الرونكالية (Roncaglian Decrees) يجب النظر إليها على أنها تعبير عن تصور القانون الروماني للإمبراطورية (merum Imperium) تعرض للشك، لأن تلك المراسيم كانت، وبمقدار كبير، معنيّة بالحقوق الإقطاعية وقوانين ملكية أخرى. ومما لا ريب فيه أن يكون نفوذ القانونيين البولونيين على اللجنة ساعد على إضفاء نبرة مطلقة قوية على المراسيم. وللاطلاع على مناقشة لهذه المسائل وعلى المصادر، انظر: Munz, 1969, pp. 167-169.

وللاطلاع على المراسيم ذاتها، انظر: *sub Diet of Roncaglia: Decrees* في ثبت المراجع الخاص بالمصادر الرئيسية.

مواجهة الإمبراطور بتلك المطالب على أساس قانون صحيح، يجب أن يحصل، بادئ ذي بدء، تغيّر أساسي في موقف قانونيي المدن من سلطات كتب القانون القديمة. ولم يكن حدوث مثل تلك النظرة ممكناً، لأن المفسِّرين استمروا في رأيهم بأن الإمبراطور يجب أن يطابق مبادئ دستور جوستنيان ويمنح مجموعة معادلة من الحقوق القانونية. وعلى كل حال، كان الذي حصل، أخيراً مع بداية القرن الرابع عشر هو تغيير في المنظور، في مواجهة التهديدات المتجدِّدة من الإمبراطور. وتمثّلت الشخصية العظمى في ذلك التوجّه الجديد في بارتولوس ساكسوفيراتو (Bartolus Saxoferrato) (1314 ـ 1357)، المؤسس لما يدعى مدرسة ما بعد المفسّرين، وربما يكون أكثر القانونيين أصالةً في القرون الوسطى.

كان بارتولوس مواطناً في المملكة الإيطالية، وتلميذاً في بولونيا (Bologna)، وبعد ذلك عمل مدرساً للقانون الروماني في جامعات عديدة مختلفة في توسكانيا، وأيضاً، في لومبارديا (Woolf, 1913, pp. 1-2). والواضح هو أنه انطلق بقصد إعادة تفسير للوحدات الإدارية الصغرى في لومبارديا وتوسكانيا دفاعاً قانونياً لا لغوياً عن حريتها ضد الإمبراطور. ولم يكن الحاصل مجرد إطلاق ثورة في دراسة القانون الروماني [الذي جمَّعه، فيما بعد، تلميذه الكبير بالدوس (Baldus)]، بل كان، أيضاً، خطوة كبيرة في اتجاه تأسيس المفهوم الحديث المتميِّز لتعددية من السلطات السياسية ذات السيادة، كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى، ومستقلة عن الإمبراطورية، أيضاً.

لذا، كان إسهام بارتولوس الرئيسي منهجياً فقد تخلّى عن الافتراض الرئيسي عند المفسّرين الذي كان يفيد أنه عندما لا يتفق القانون مع الوقائع القانونية، يجب تكييف الوقائع لتلائم التفسير الحرفي للقانون. فجعل قاعدة سلوكه تفيد ما يلي: عندما يتصادم

القانون مع الوقائع، يجب جعل القانون متلائماً مع الوقائع (Woolf, 1913, p. 5). وكما ذكر هو نفسه، في التعليق على الدستور «يجب ألاّ يكون هناك استغراب، إذا لم أتبع كلمات المفسِّرين بعدما ظهروا لي أنهم كانوا على تضاد مع الحقيقة، أو ضد العقل أو القانون» (vol. 8, p. 195).

وكانت نتيجة ذلك التغيير تمكين حدوث عكس ادعاءات الإمبراطور القانونية في المدن الإيطالية. صحيح أن بارتولوس مبدأ تعليقه على مجموعة القوانين بالتسليم بأن الإمبراطور هو، من الوجهة القانونية (de iure)، حاكم العالم (dominus mundi) (vol. 7, p. 7). وكان مستعداً للموافقة، أيضاً، على رأي المفسِّرين أن الإمبراطور شكَّل من الوجهة التقنيّة، وحدة السلطة القانونية في أوروبا، وأنَّ الممالك المستقلة أو (regna) مناطق تخص الإمبراطورية، والجمهوريات المدينية أو (civitates) هي مدن الإمبراطورية الرومانية (vol. 7, p. 7). ثم علَّق قائلاً، مع أن الإمبراطور يمكنه أن يدّعي، قانونياً (de iure) أنه الحاكم الوحيد للعالم، إلاّ أن هناك «شعوباً عديدة لا تطيعه، واقعياً (de facto)». والواضح هو أن بارتولوس كان مفكراً، بصورة خاصة، بإيطاليا، لأنه ذكر الملاحظة التالية، وهي أن «قوانين الإمبراطورية لا تقيِّد، مثلاً، شعب فلورنسا، أو شعوباً أخرى، ترفض، وبصورة واقعية مراسيم الإمبراطور» (vol. 7, p. 7). ولاحقاً، أكَّد على النقطة ذاتها وهو في سبيل مناقشة سلطة التفويض، في تعليقه على **الدايجست**(*) (*Digest*). واختتم قائلاً، إن الإمبراطور وحده، هو الذي يمسك

(*) **الدايجست** (*Digest*)، هنا، تعني مجموعة من القوانين الرومانية جمعت في عام 500 بأمر من الإمبراطور جوستنيان (Justinain).

بالسلطة العليا المتعلقة بسنّ القوانين (merum Imperium). غير أنه أضاف مباشرة قائلاً في زماننا، جميع حكام المدن (10) في إيطاليا، يمارسون في الواقع، سلطات وضع القوانين ذاتها (vol. 5. p. 69).

والآن نقول، كما وافق بارتولوس، من الوجهة التقنية، إن مثل ذلك السلوك من قِبَل شعب فلورنسا لا بدّ من اعتباره غير نظامي وضد القانون (vol. 9, p. 64). غير أنه من الضلال بمكان الاستنتاج، كما فعل كين (Keen)، أن بارتولوس مازال معنيّاً، وبصورة جوهرية، بتبرير سلطة الإمبراطور العالمية، وأنه، وبصورة جوهرية، لم يكن راغباً في تعيين أي سلطات مستقلة للمدن (Keen, 1965, p. 115). وهذا يعني التقليل من أهمية بديهيته الأساسية المفيدة وجوب خضوع القانون للوقائع. فحالما ضمَّ بارتولوس هذا الرأي إلى الملاحظة المفيدة أن المدن الإيطالية تشمل «شعوباً حرّة قادرة، في الواقع، على سنّ قوانين وتشريعات بالطريقة التي تشاء»، مضى وبدون تردّد، ليفتح نظرة جديدة على التحليل التقليدي لسلطة سنّ قوانين السلطة العليا: فأكَّد على أن الوضع الواقعي (de facto) هو وضع اقتضى من القانون والإمبراطور أن يكونا مستعدين، الآن، لقبوله (vol. p. 64).

كانت النقطة الأولى التي تحرك منها بارتولوس، أول ما تحرك، وبشكل واضح، ذات علاقة بالسؤال عما إذا أمكن القول، بأن يكون للمدن الإيطالية الحق بسنّ قوانينها وتنفيذها. وكانت مناقشته الرئيسية لهذه المسألة في تعليقه على **الدايجست** عند النقطة التي ابتدأ منها تحليل مركز القضاة العامين (vol. 6. p. 411)، وكان أحد الأسئلة المطروحة هو «ما إذا كانت تستطيع مدينة بمفردها أن تقوم بإدارة الحكم» في حال وجود «سلوك مشين» من موظفيها الشرعيين. فكان جوابه الأولي وبالأسلوب التقليدي الخاص بالمفسِّرين (Glossators) هو «أنها لا تستطيع، لأن المدينة الواحدة لا تتمكن من سنّ مراسيم

في مثل تلك الأمور» (vol. 6, p. 423). بعد ذلك، اشار إلى أن «المدن التي لا تعترف بما هو أعلى منها، يمكنها أن تفرض عقوبات وإصدار تدابير حكم إدارية» (vol. 6, p. 422). ثم حاجج قائلاً: إن الطريقة الوحيدة لحلّ هذه المعضلة هي بتوسّل المبدأ الأساسي الذي يفيد أن القانون يجب أن يُكيِّف نفسه مع الوقائع. فسمح له، ذلك بالاستنتاج أنه «في حالة مدن الزمن الحاضر في إيطاليا. وبخاصة تلك الموجودة في توسكانيا حيث لا يُعترف بوجود سلطة أعلى، أحكمُ أنها تؤلف في ذاتها شعباً حراً، لذا، فهي حائزة على سلطة عليا (merum Imperium) لسنّ قوانين بذاتها، ولديها الكثير من السلطة على شعبها كالإمبراطور، عموماً» (vol. 6, p. 423).

وفيما بعد، أبرزت الفكرة ذاتها، وبأكثر ما يكون من القوة في تعليق بارتولوس على مجموعة القوانين، وذلك في القسم الذي ناقش فيه مسألة «ما إذا كانت الفترة الطويلة من الزمن تفيد في تثبيت عقد من العقود» (vol. 7, p. 159). وبعد تقديمه تحليلاً عاماً، تابع، كالعادة، للنظر في المسألة من حيث علاقتها بالمدن الإيطالية، ووسّع المسألة لكي يسأل ما إذا كانت سلطة سنّ القوانين العليا التي انتحلوها بصورة واقعية، يمكن القول، إنها ذات أساس قانوني. فبدأ بالتسليم قائلاً بأن الجواب الاعتيادي هو «إذا كانت القضية هي أن المدن تستخدم سلطة عليا لسنّ القوانين، فمن الجوهري «أن تكون قادرة على أن تبيّن أنها حازت على هذا الحق الممنوح من قِبَل الإمبراطور» (vol. 7, p. 160). وكان جوابه الخاص معتمداً، من جديد، على تطبيق مبدأه الأساسي المفيد بوجوب التكييف مع الوقائع. وأدّى ذلك به إلى أن يعتبر مسألة «استخدام المدن الواقعي لسلطة سنّ القوانين العليا لزمن طويل جداً» مسألة حاسمة. وهذا ما دفعه إلى الاستنتاج أنه «حتى إذا لم تقدر المدن على البرهان على

أنها حصلت على تنازل من الإمبراطور، فإني أقول، إنها ما دامت تستطيع أن تبرهن أنها، وفي الواقع، تمارس سلطة سنّ القوانين، فإن حقها في ممارستها حق صحيح» (vol. 7, p. 160).

هناك إدعاء حق ضمني سياسي ثوري واضح في ذلك الدفاع عن المدن الإيطالية وسلطتها العليا بما في ذلك حقها في فرض القوانين: وهو الإدعاء بوجوب الاعتراف بها ككيانات مستقلة وذات سيادة كاملة. وفي النهاية نطق بارتولوس بتلك النتيجة على صورة حكمة بارعة يمكن وصفها بأنها تجسِّد جوهر هجومه على المفسِّرين والمنافحين الآخرين عن الإمبراطورية. فقد أعلن قائلاً، بما أن المدن تحكمها «شعوب حرّة» مستخدمة سلطتها العليا الذاتية، لذا، يمكن القول، إنها تؤلف إمارات ذاتية (sibi princeps)، أي إمارات تحكم نفسها. بعد ذلك الإعلان، لم تبقَ إلاّ خطوة قصيرة لتعميم تلك العقيدة انطلاقاً من المدن الإيطالية وصولاً إلى ممالك أوروبا الشمالية، ووصولاً إلى النظرة المفيدة أن سلطة كل ملك في داخل مملكته تعادل سلطة الإمبراطور (Rex in regno suo est Imperator) وقد سبق لهذه الفكرة أن تقدم بها هوغوشيو (Huguccio) وقانونيون آخرون، كان همهم رفع حقوق الممالك المدينية فوق حقوق الإمبراطورية كجزء من حملتهم المضادة للإمبريالة ولصالح الكنيسة. وبعد ذلك، ترك الأمر لبارتولوس وبالدوس - مع عدد من المشرِّعين الفرنسيين في ظل حكم فيليب المنصف (Philip the Fair) للقيام بالخطوة الثورية التي تمثّلت بإدخال العقيدة ذاتها في القانون المدني، وبذلك تمّت الخطوة الحاسمة الأولى في اتجاه صياغة التصوّر القانوني الحديث للدولة (Riesenberg, 1956, pp. 82-83).

بدوره، مكَّن إحراز تلك النتيجة، بارتولوس من تأدية خدمته الأيديولوجية الرئيسية لصالح المدن الإيطالية: فقد مكّنه ذلك من أن

يضع، على أساس قانوني ملائم، مطالبتها بحقها في الحرية التي حاولت تحقيقها خلال صراعها الطويل ضد الإمبراطورية. وكان أول ما فعل هو نشر مفهوم حكم ذاتي (sibi princeps) بغية تبرير الإدعاء بأن المدن تملك الحرية، بمعنى أنها متحررة من أي تدخّل قانوني في الإدارة الداخلية لشؤونها السياسية. وصادق بارتولوس على هذا الرأي، وبقوة، في تعليقه على كتاب **الدايجست**، وهو في سبيل تحليل إحدى السِّمات الرئيسية للسيادة، وهي الحق بتفويض قضاة أدنى للقيام بالتشريع (vol. I, p. 428). وعندما كان يناقش هذا الموضوع من حيث علاقته بالمدن، سلَّم، في أول الأمر، بالقول، إن مثل ذلك التفويض غير ممكن في «المدن التي تعترف بسلطة أعلى»، إذ «عليها أن ترجع إلى الإمبراطور». غير أنه، بعدئذٍ، يقول، إن الوضع يختلف كلياً «في حالة المدن التي ترفض الاعتراف بسيادة الإمبراطورية»، لأنها «قادرة على سنّ مراسيمها» وعلى تنظيم حكمها بأي طريقة تختارها. والسبب في ذلك يَمْثُلُ في أنه، في مثل هذه الحالة، تؤلف المدينة سيادة على نفسها، أي تكون إمبراطور ذاتها (vol. I, p. 430).

وأخيراً، وظَّف بارتولوس المفهوم ذاته لكي يبرِّر، بمصطلحات قانونية، الإدعاء الآخر من المدن والمتعلق بحريتها: وهو الادعاء بوجوب أن تكون حرّةً في اختيار ترتيباتها السياسية الذاتية، وبخاصة، المحافظة على أسلوبها القائم، وهو أسلوب الحكم الذاتي الجمهوري. وعرض بارتولوس دفاعه الرئيسي عن هذا المبدأ في التعليق على **الدايجست**، وهو في مجرى مناقشته حق الاستئناف (vol. 6, p. 576). فبدأ بوصف إجمالي لهرمية الاستئناف التقليدية، بدءاً من أدنى القضاة إلى أعلاهم، والتي ذروتها الشخصية العليا للحكم (princeps) أو الإمبراطور. وبعد ذلك، اعترف بإمكانية وجود مدينة حرّة لا تتماشى

إجراءاتها مع تلك القواعد المعيارية. مثل تلك الحالة هي حالة المدينة - مثل فلورنسا - التي تدعى «الحرية» الكاملة، بمعنى أنها، «تنتخب حاكمها الخاص، وليس لها حكومة أخرى» وليس بمعنى يفيد أنها «لا تعترف بما هو أعلى منها»، فحسب. في مثل هذه الحالة، يكون السؤال: «إذن، من يكون قاضي الاستئناف؟» وكان جواب بارتولوس الذي لا جمجمة فيه هو: «في مثل هذه الحالة، يقوم الشعب نفسه بدور قاضي حالات الاستئناف، أو مجموعة خاصة من المواطنين «تعيّن الحكومة أفرادها». والسبب الذي قدمه، ومن جديد، هو أنه «في مثل هذا الحالة يؤلف الشعب ذاته المسؤول الوحيد الموجود، لذا، فهو إمبراطور نفسه» (vol. 6, p. 580).

الجمهوريات المدينيّة والبابويّة

على مدى صراعِ المدن الإيطالية ضد الإمبراطور، كان الحليف الرئيسي لها متمثلاً في البابوية. وكان الحلف قد صيغ، أول ما صيغ، من قِبَل البابا ألكسندر الثالث (Alexander III)، بعد أن رفض الإمبراطور بارباروسّا تأييد صعوده إلى عرش البابوية في عام 1159 (Balzani, 1926, pp. 430-432). وعندما أسست مدن لومبارديا حلفها في عام 1167، قام ألكسندر بتمويلها وتشجيعها على بناء مدينة منيعة سميت، في حينه، ألساندريا - (Alessandria) لكي تسدّ الطريق على تقدم الإمبراطور (Knapke, 1939, p. 76). وعندما تحرك الحلف في عام 1174 ضد بارباروسّا، قاد ألكسندر الهجوم، وفي النتيجة كان هو الذي استهلَّ المفاوضات التي تتوَّجت في سلم كونستانس (Constance) في عام 1183 (Knapke, 1939, pp. 77-78). وقد أعيد بعث الحلف ذاته، فيما بعد، في وجه غزوات فريدريك الثاني في ثلاثينيّات القرن الثالث عشر (1230s). وفي عام 1238 عقد غريغوري التاسع (Gregory IX) معاهدة مضادة للإمبراطورية مع مدينتي جنوى

(Genoa) والبندقية (Venice)، وفي العام الذي تلا أصدر حرماً كنسياً ضد الإمبراطور، وجدَّد، رسمياً، علاقاته بحلف لومبارديا (Van Cleve, 1972, p. 419, Waley; 1961, pp. 145, 148-149). وتابع خلفه إنوسنت الرابع (Innocent IV) السياسات ذاتها، بعد انتخابه في عام 1243. فاستعمل القوى البابوية لمهاجمة المواقع العسكرية الإمبراطورية في لومبارديا، ودخل في مفاوضات مع مدن توسكانيا لتعزيز حملته العنيفة ضد الإمبراطورية (Schipa, 1929, p. 157). (وفي ذلك الوقت، جرى استعمال التعبير «Guelf»، لأول مرة، في توسكانيا ليدلّ على من تحالفوا مع البابا). وقد جلب ذلك، أول ما جلب، عقد هدنة مع الإمبراطور في عام 1244 غير أن الذي حصل كان عندما أظهر فريدريك علامات تدل على الرغبة في تعديل بنود الهدنة، إذا لجأ البابا إنوسنت إلى إصدار حرم كنسي بحقه، ودعوته المجلس الذي أعلن عن خلعه. وفي نفس الوقت، قاد مدن لومبارديا في سلسلة من الانتصارات العسكرية مما أدّى إلى وضع نهاية للتدخّل الامبراطوري في عام 1250 (Van Cleve, 1972, pp. 484-486, Partner, 1972, p. 256).

كان هناك خطر ماثل في داخل ذلك التحالف، وسرعان ما اكتشفت المدن أنه كان على حسابها. وتمثَّل ذلك في الحقيقة المفيدة أن البابوات أظهروا طموحاً لحكم المملكة الإيطالية بأنفسهم. وأول ما تجلّى ذلك الطموح كان في وجه محاولات الابن اللاشرعي مانفريد (Manfred) لفريدريك الثاني استعمال قاعدة سلطته كملك لنابولي (Naples) لكي يتابع تنفيذ خطط والده الخاصة بإيطاليا خلال الستينيّات (1260s). فردّ أوربان الرابع (Urban IV) بحرمان مانفريد كنسيّاً، في عام 1263، ودعا تشارلز أنجو (Charles of Anjou) لمقاومته كبطل للكنيسة (Runciman, 1958, pp. 65, 70, 81). وصل

تشارلز إلى روما مع جيوشه في نهاية عام 1265، وفي مطلع السنة التالية حقق نصراً فاصلاً في بينفينتو (Benevento)، في معركة قُتِلَ فيها مانفريد وتشتَّتت قواته (Runciman, 1958, pp. 88-95). وعندما حاول إبن فريدريك الأخير المتبقي كونرادِنْ (Conradin) أن يقوم بهجوم مضاد عبر غزو إيطاليا انطلاقاً من ألمانيا في عام 1267، استمر تشارلز في التصدّي مسبِّباً هزيمة محظوظة لكنها نهائية لجيوش الإمبراطورية في تاجلياكوزو (Tagliacozzo)، وهي النتيجة التي تركت البابوية وحدها لتصير السلطة المسيطرة في منطقة واسعة في شمال ووسط وجنوب إيطاليا (Runciman, 1958, pp. 105, 108 -112).

في هذا الوقت بدأ البابوات بمتابعة طموحاتهم الزمنية بشكل مباشر أكثر من الماضي، وذلك عبر السعي لاستغلال السياسات الداخلية للمدن الإيطالية الشمالية. وأول التحركات كان في لومبارديا، حيث نجح إزيلينو دا رومانو (Ezzelino da Romano)، وكان الحليف الرئيسي للإمبراطوريين، في الأربعينيّات (1240s)، في السيطرة على منطقة واسعة شملت فيرونا (Verona)، وبادوا (Padua)، فيرارا (Ferrara) ومعظم الريف المحيط بها (Hyde, 1966a, p. 199). فأعلن ألكسندر الرابع عن حملة ضده في عام 1255، وعيّن فيليب الذي كان بطريركاً لرافينا (Ravenna) لقيادتها. نجح فيليب في تحرير بادوا في عام 1256، وبعد سنوات ثلاث أخرى من القتال، نجح في أن يلحق هزيمة بإزيلينو في أدا (Adda) وتمكن من أسره وذلك في عام 1259، وعزّز ذلك النصر، كثيراً، سيطرة البابوية على المدن الواقعة في شرق لومبارديا (Allen, 1910, pp. 76-87). بعد ذلك حوَّل البابوات اهتمامهم في اتجاه توسكانيا ووسط إيطاليا. وركّز كليمانت الرابع (Clement IV) على أورفييتو (Orvieto)، مدركاً الأهمية الاستراتيجية لموقعها المركزي بين فلورنسا وروما. ونُقِلَت الإدارة

البابوية للإقامة هناك في عام 1266، وهي السياسة التي اتَّبعها غريغوري العاشر (Gregory X) في عام 1272 ومارتن الرابع (Martin IV) ونيقولا الرابع (Nicholas IV) في أوقات عديدة من القرن، فيما بعد(Waley, 1952, p. 48) .. وفي نفس الوقت راح البابوات يوسعون نفوذهم ليشمل المدن الرئيسية في توسكانيا. ووقَّع مارتن الرابع حلفاً مع حلف غويلف(*) (Guelf) في عام 1281 متخلِّياً عن حق جمع الضرائب البابوية لفلورنسا وسيينا (Siena) وفولتيرا (Volterra) كوسيلة لربطها بقضيته، بشكل فاصل (Previté - Orton, 1929, p. 202). وخلال العقد التالي، راح بونيفيس الثامن (Boniface VIII) يلعب في الزمر الحزبية المتنازعة في فلورنسا، آملاً في السيطرة على المدينة بغية تحسين مداخليه وتأمين الجبهة الشمالية لمقاطعاته الموجودة (Boase, 1933, p. 84). وعندما أرسل الفلورنسيون بعثة دبلوماسية في عام 1300 (وقيل إن دانتي كان فيها) للاحتجاج على تلك المكائد، ردّ بونيفيس بإصدار حرم كنسي شمل جميع الشخصيات (Signoria)، ودعا تشارلز أنجو (Charles of Anjou) للاستيلاء على المدينة مما عزَّز الانقلاب على الدولة (coup d'état) الذي أسقط حكم «البيض» المحافظ في عام 1301 (Armstrong, 1932, pp. 12-14; Boase, 1933, pp. 249 - 250). وأخيراً نجح البابوات، في الحقبة الزمنية ذاتها، بفرض سلطتهم على رومانيا (Romagna)، المعروفة، تقليدياً، بأنها الحضن الرئيسي الموالي للإمبراطور. وعندما نجح غريغوري العاشر في ترقية رودولف (Rudolf) مرشح هابسبورغ (Hapsburg) للعرش الإمبراطوري في عام 1273، كان أحد الشروط التي انتزعها متمثِّلاً في تخلّي الإمبراطورية عن المنطقتين المحيطتين ببولونيا ورومانيا

(*) هو الحلف الذي ضمّ مدن الشمال الإيطالي التي دعمت البابا ضد الإمبراطور الروماني.

ووضعهما تحت الحكم البابوي المباشر. وتمّت المفاوضات قبل نهاية عام 1278، وعندئذٍ، ألحقت المنطقتان، بصورة رسمية، من قِبَل نيقولاس الثالث (Larner, 1965, pp. 40-42). وكان الحاصل أن البابوية، وقبل نهاية القرن الثالث عشر بقليل، نجحت في الفوز بسيطرة زمنية مباشرة على أرض شاسعة من وسط إيطاليا، بالإضافة إلى مقدار كبير من النفوذ في معظم المدن الإيطالية الرئيسية.

تماشت هذه السياسات بتشكيل أيديولوجيا صُمِّمت لشرعنة أكثر الإدعاءات البابوية للحكم الزمني عدوانية، أما الإطار الفكري لذلك التطور، فقد وضعه غراتيان (Gratian) في أربعينيّات القرن الثاني عشر، (1140s)، عندما حوّل المراسيم البابوية المجمَّعة إلى نظام، ووضع قواعد القانون الكنسي (Ullmann, 1972, pp. 179-180). وتبع ذلك سلسلة من البابوات المحامين الذين استمروا في تنقية وتوسيع الأساس القانوني للإدعاء البابوي بممارسة، ما اعتبر الكثير من السلطة الزمنية والروحية (plenitudo potestatis). وكان أولهم ألكسندر الثالث (Alexander III)، تلميذ غراتيان في بولونيا، الذي أحبط، بنجاح محاولات بارباروسّا لتحويل الكنيسة إلى مجرد بطريركية في الإمبراطورية (Pacaut, 1956, pp. 59-60, 179 - 181). وجاء بعده البابا إنوسنت الثالث (Innocent III)، تلميذ القانوني هوغوشيو (Huguccio)، الذي صار يعتبر المنافح الأهم عن النظرية القانونية الخاصة بالرئاسة البابوية في الشؤون الزمنية (Watt, 1965, p. 72, Ullmann, 1972, p. 209). وزاد توسيع النظريات نفسها من منتصف القرن الثالث عشر من قِبَل إنوسنت الرابع (Innocent IV)، وبخاصة، بمرسومه المسمّى Ad Apostolice Sedes الذي كان أول عرض يقوم به قانونيّ للادعاء بأن المجتمع المسيحي هو، وبصورة جوهرية، كيان موحَّد واحد، والبابا على رأسه العليا (Watt, 1965, p.

72). وأخيراً، كرر البابا بونيفيس الثامن (Boniface VIII)، في نهاية القرن، النظريات ذاتها، بطريقة مبالغ بها، وبخاصة في بيانه البابوي المشهور المعروف باسم Unam Sanctam في عام 1302 (Boase, 1933, p. 317).

وافتتح البيان بالرأي التقليدي الذي ذكر أن هناك، في المجتمع المسيحي «سيفين، هناك سيف روحي وآخر زمني. غير أنه تابع مباشرة للتأكيد على «أنه من الضروري أن يكون أحد السيفين دون الآخر، وبالتالي يجب أن تكون السلطة الزمنية تابعةً للسلطة الروحية». وانتهي البيان بنبرة أعلى بالإعلان الواضح عن أن السيفين الزمني والروحي يجب أن يكونا بيد وكيل المسيح. لأن «السلطة الروحية تملك سلطة إنشاء السلطة الدنيوية وأن تتحمل المسؤولية إذا فشلت في العمل بطريقة صحيحة» (p. 459).

عندما واجهت المدن الإيطالية ذلك العدوان المتنامي من جهة البابوية والظاهر في دعايتها وخططها، بدأ عددٌ منها بالمقاومة. وأول ما حدث من مقاومة كان في لومبارديا، المركز الأصلي للحريات الجمعية. وافتتحت مدينة بادوا نزاعاً كبيراً مع الكنائس المحلية في عام 1266 حول مسألة رفض دفع الضرائب، وفي عام 1282 جرَّدت كهنة بادوا من حماية القانون (Hyde, 1966a, p. 239).

وسرعان ما انتشر نوع الكراهية ذاته في جميع أنحاء توسكانيا ووسط إيطاليا. واندلعت ثورة في أورفييتو (Orvieto) ضد وجود الإدارة البابوية في عام 1281، وعصيان مسلَّح أشد خطورة في عام 1284 (Waley, 1952, pp. 52-58). وحصل شجب للمحاكم الكنسية وللحصانة الكهنوتية في مدينة فلورنسا في عام 1285، وهجوم على امتيازات رجال الدين المحليين في مدينة بيزا (Pisa) في عام 1296 (Boase, 1933, pp. 85, 87). وناضلت زمرة «المحافظين» (Whites) في مدينة فلورنسا خلال تلك الفترة الزمنية لتمنع تدخل البابا.

ودخلت، بعد انقلاب عام 1301 في حلف مع بستويا (Pistoia) بأمل إزاحة ممثلي البابا من زمرة «السود» (Blacks) (Herlihy, 1967, p. 226). وأخيراً، خضع حكم البابوية المباشر في رومانيا (Romagna) لضغط مستمر في العقود الأخيرة من القرن. واندلعت ثورات في فينزا (Faenza) حالما وصل الحكم البابوي في عام 1278، وتجددت الاضطرابات في فورلي (Forli) وكذلك في بولونيا (Bologna) في عام 1284، وسلسلة إضافية من الثورات أثَّرت على المنطقة كلها خلال التسعينيات (1290s) (Larner, 1965, pp. 44-47).

ولتقديم مقاومة متزايدة للبابوات، بدأ عدد من مدن لومبارديا وتوسكانيا بإنشاء أيديولوجيا سياسية بغية شرعنة هجومها على السلطات والحصانات التي ادعتها الكنيسة. وأول ما حدث ذلك في فلورنسا، وهي الحامية «لحريات توسكانيا»، وفي بادوا، وهي المدافعة القيادية عن القيم الجمهورية في لومبارديا منذ أن استعادت حكمها المشترك (Communal) في عام 1256.

تمثَّلت إحدى الطرق لمهاجمة إدعاءات الكنيسة بحقها في السلطة الزمنية بدعوة الإمبراطور إلى إصلاح ميزان البابا. كما تمثَّلت، وببساطةٍ، بالتسليم بالإدعاء بالحق الإمبراطوري القديم في أن المنطقة الإيطالية كانت جزءاً من الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، والمناقشة بأن البابوية لا يمكن أن تكون الحاكم الشرعي للومبارديا وتوسكانيا لوحدها، لأن ذلك يشمل اغتصاباً لحقوق الإمبراطور القانونية. وكان في ذلك خطة مغرية للتبنّي في مطلع القرن الرابع عشر، عندما ظهر أن نزول هنري لوكسمبورغ إلى إيطاليا عام 1310 لفترة قصيرة سيحوِّل المثال الأعلى لإمبراطورية القرون الوسطى إلى حقيقة، مرة ثانية.

كان أحد الكتّاب السياسيين الذين أنشأوا هذا الخط من النقاش

هو المؤرخ دينو كومباني (Dino Compagni) من فلورنسا (c. 1255-1324) في مجلته *Chronicle* الخاصة بتاريخ الأحداث، في تلك السنين. الذي رأى أن حكماً بقيادة الإمبراطور سيكون «الأعدل»، وأكَّد على أن هدف هنري لوكسمبورغ من المجيء إلى إيطاليا كان، وببساطةٍ، من أجل «صنع السلام»، وهدَّد أفراد زمرة «السود» المدافعين عن البابا في فلورنسا بأنهم إذا لم يغيّروا ولاءاتهم فإن «الإمبراطور بما له من سلطة» سيطلب «القبض عليهم، ونهبهم في البحر والبر» (pp. 223, 259). غير أن الأهم من بين كتاب فلورنسا، في تلك السنين ممن قدَّم الدعم الكامل للإمبراطور كميزان مضاد للبابا، كان دانتي (Dante) في رسالته عن الملكية (*Monarchy*). والمؤكد هو أن تلك الرسالة كتبت بين عامي 1309 و1313، في اللحظة التي كانت فيها آمال الإمبراطوريين في أوجها[3]. كان طلب دانتي الأساسي استعادة «هدوء السلام وسكينته»، لأنه كان يعتقد أن «السلام العالمي هو أفضل وسيلة لتأمين سعادتنا» (pp. 8, 9). وعندما استأنف للنظر في سبب عدم وجود سلام أو هدوء في إيطاليا في زمانه، ركِّز على سببين رئيسيين. السبب الأول، وهو الذي كرِّس له الكتاب الثاني من كرّاسته كان في إنكار مشروعية الإمبراطورية. والسبب الثاني الذي هو موضوع الكتاب الثالث، قيل بأنه كان في الاعتقاد الزائف «بأن سلطة الإمبراطورية تعتمد على سلطة الكنيسة». واستناداً إلى هذه المسألة اعتبر دانتي البابوات من بين القادة «الذين يقاومون الحقيقة»، لأنهم يرفضون أن يقبلوا بأن ليس للبابوات سلطة زمنية حقيقية، لذا، أخفقوا في الإدراك «بأن سلطة الإمبراطورية لا تعتمد على الكنيسة بأي شكل من الأشكال» (pp. 64, 67, 91).

---

(3) من أجل الحصول على مراجع تختص بالنقاش المتعلق بتاريخ رسالة **الملكية** (*Monarchy*) لدانتي، انظر: Reeves, 1965, p. 88.

تعدَّت نظرة دانتي الأخيرة لهذه المسائل في **الكوميديا الإلهية** (*The Divine Comedy*) نطاق السياسة، وأدّت به إلى التأكيد على المثال الأعلى لإعادة التوليد الديني، أي الحاجة إلى تغيير في القلب، كوسيلة وحيدة لإنقاذ العالم(4). قبل تصوّره قصيدته العظيمة حوالي عام 1313، كان الجواب الذي اقترحه جواباً على المستوى السياسي. فقد طُلِبَت كراسته من الملكية وضع ثقة كلية في شخص الإمبراطور بوصفه القوة الموحِّدة، الوحيدة القادرة على التغلّب على الزمر الحزبية في إيطاليا وجلب السلام. لذا، فإن الكتاب الافتتاحي كان مكرَّساً للدفاع عن هذا الحلّ بالبرهان على أن قبول حاكم كلّي واحد أمرٌ جوهري إذا ما أريد إيجاد حلّ للاضطرابات في الدولة الإيطالية. بدأ دانتي بنقاش رسمي، وبأسلوب يشبه أسلوب ابن رشد بوصف القيمة الخاصة للوحدة، وسموّ الكلّ على الأجزاء (pp. 9-14). غير أنه أضاف، بعدئذٍ، حجتين سياسيتين لصالح النتيجة ذاتها. الأولى أفادت أن سيادة الإمبراطور تزيد من حكم العدل، لأنه «قد يقع نزاع بين أميرين، قد يتطلّب فصلاً من «قِبَل شخص ثالث يتمتع بسلطة قانونية أوسع تحكم بالحق بينهما، (p. 14). وحجّته الأخرى التي كانت على اتّساق أكبر مع الأيديولوجيا السائدة في الجمهوريات المدينية تمثَّلت في القول، إن حكم الإمبراطور سيزيد الحرية، أيضاً «وهي أغلى عطية إلهية للطبيعة الإنسانية»، وذلك، لأنه «في الحكم الملكي، وفيه وحده، يكون البشر مستقلين لا يعتمد واحدهم على الآخر» (p. 19)

---

(4) وقد دفع هذا دنتريف (D'Entrèves) للمحاججة بالقول، إن الكراسة عن **الملكية** (*Monarchy*) مثّلت مرحلة متوسطة في تطوّر فكر دانتي، الذي رُفض، في نهاية المطاف، وحصل تجاوزه في أعماله الأخيرة. انظر: D'Entrèves, 1952, esp. pp. 62-74 وطلباً للدفاع عن الوحدة الجوهرية لفكر دانتي، انظر: Limentani, 1965, esp. pp. 128-131.

وكما أكَّد جيلسون (Gilson)، شيَّد ذلك الدفاع عن الإمبراطورية على مجموعة راديكالية ملفتة من المقدِّمات، لأنه افترض فصلاً كاملاً بين منطقتي الفلسفة واللاهوت، وبالتالي بين الطبيعة والنعمة الإلهية. وكان دانتي يرفض، بوضوح، الافتراض الأرثوذكسي بوجود «هدف نهائي» وحيد للبشرية، يتمثّل في السعادة الأبدية، وبالتالي، لا بدّ من أن يكون هناك سلطة وحيدة في المجتمع المسيحي، هي سلطة الكنيسة. عوضاً عن ذلك، أكَّد على وجوب وجود هدفين نهائيين للإنسان (Duo Ultima). أحدهما الخلاص في الحياة الآتية، وهو الذي يحصل عليه بالعضوية في الكنسية.

أما الآخر فهو السعادة في حياتنا الحاضرة، وهذا يتحقق بقيادة الإمبراطورية - التي تعتبر سلطة مساوية للكنيسة ومستقلّة عنها (Gilson, 1948, pp. 191-194).

وكان الرأي، بصورة عامة، إنه في حين كان ذلك الدفاع التبريري عن الإمبراطورية نوعاً من الإبداع في النطاق النظري، فإنه كان ذا مفارقة تاريخية في الممارسة. وصلت إلى حد اعتبار، أنه لم يزد عن كونه «رؤية مثالية» عديمة الصلة بالوقائع السياسية (Ullmann, 1949, p. 33). والصحيح، طبعاً، هو أن لا هنري لوكسمبورغ، ولا أي واحد ممن خلفوه نجح في إعادة بناء سيطرتهم على إيطاليا. غير أنه يمكن المناقشة بالقول، إن تهمة المفارقة التاريخية نشأت، جزئياً، من جهل السياق الذي كتب فيه دانتي، وبخاصة، طبيعة المعضلة التي حاول كتاب **الملكية** (*Monarchy*) وكان قاصداً حلّها (Davis, 1957, pp. 169 - 170). كان دانتي منفيّاً من فلورنسا، منذ أن حصل انقلاب عام 1301 الذي قامت به زمرة «السود» الارستقراطية مع تغاضٍ من قِبَل البابا بونيفيس الثامن (Boniface VIII). فكان أحد

آماله الرئيسية هو إيجاد قائد فعّال، يمكن، تحت لوائه، جمع المنفيين وإزاحة حكومة المدينة الموالية للبابا. وكان جليّاً، أن مثل ذلك البطل يجب أن يكون حائزاً على مقدار كبير مهم من السلطة ليقوم بمهمة تجميع جذابة بالإضافة إلى مقدار مهم من القوة العسكرية ليكون هناك أي رجاء في النجاح. وبوجود هذه المسائل، لم يكن بالأمر المفاجئ أن يختار دانتي، وفي لحظة دخول هنري السابع إلى إيطاليا، لكي يعلّق كل آماله على الإمبراطور كطريقة لإنقاذ إيطاليا من السيطرة المستمرة للبابا المكروه.

ولا ريب في أن رأي دانتي، في نظر جمهوريتي لومبارديا وتوسكانيا، الغيورتين على حريتهما، لم يكن يشكل حلاً مغرياً لصعوباتهما. ففي حين سمح لهما ذلك الحلّ بإنكار حق البابا في التدخل في شؤونهما، فإنه جعل ذلك ممكناً على حساب جعلهما، مرة ثانية، تابعتين للإمبراطورية الرومانية المقدَّسة. فكان واضحاً أن ما كانتا محتاجتين إليه، قبل كل شيء، هو شكل من الحجّة السياسية تمكِّن من الدفاع عن حريتهما ضد الكنيسة من غير التخلّي عن تلك الحرية لأي جهة أخرى. وكما سعى بارتولوس (Bartolus) للدفاع عن استقلالهما عن الإمبراطورية. فهما كانتا تطلبان شكلاً موازياً من الحجّة يعلن استقلالهما عن البابا.

أول صياغة للإجابة على هذه المسألة كانت في مدينة بادوا التي كانت الجمهورية القائدة في لومبارديا، وجاء سريعاً بعد فشل الحملة الإمبراطورية في 1310 - 1313 واستبعد الحلّ الذي اقترحه دانتي. أما الإسهام الرئيسي فقد كان من مارسيليو (Marsiglio) من بادوا (c. 1275-1342) في بحثه المهم **المدافع عن السلم** (*The Defender of Peace*) الذي أكمله في عام 1324 (p. 432). واشتمل الجواب الذي اقترحه، في الخطاب الثاني والأطول من خطابيه المؤلفين لكتاب

المدافع عن السلام على قفزة خيالية. غير أنه كان نتيجة مباشرة، أيضاً، للسياق الذي رسمناه، بمعنى أنه وفَّر - والواضح أن القصد منه كان أن يوفر - الخلفية الأيديولوجية التي كانت الجمهوريات المدينية في إيطاليا بأشد الحاجة إليها في ذلك المفصل الزمني بغية الدفاع عن حرياتها التقليدية ضد البابا.

تألف جواب مارسيليو، جوهرياً من رأي بسيط لكنه جسور، ألا وهو، أن حكام الكنيسة قد أساؤوا كلياً، فهم طبيعة الكنيسة ذاتها، بافتراضهم أنها نوع من المؤسسات القادرة على ممارسة سلطة قانونية، أو سياسية أو أي شكل آخر من «السلطة القانونية القمعية» (pp. 168, 181). وهو بدأ بتكريس الفصول الإحدى عشرة الأولى من كتاب **خطاب** (*Discourse*) بالهجوم على الكهنوت كله - جميع «الكهنة والمطارنة ومناصريهم» - لإنشائهم هذا المفهوم الخاطئ بغية «فرض استبدادهم الظالم على المؤمنين المسيحيين» (p. 98) وكانت حركته الأولى رفض الزعم الكنسي بالحصانة من الضرائب العادية التي كانت الامتياز الذي سبق أن أدّى، كما كنا رأينا، إلى سخط في المدن، والتي دافع عنها، بعنفٍ، البابا بونيفيس الثامن في بيانه البابوي (Clericis Laicos) في عام 1296. وقد شمل ذلك طلباً بإعفاء جميع «الأشخاص الكنسيين» من جميع «الأنصاف»، و «الأعشار»، و«المئويات» جملة واحدة، مع التهديد بحرمان كنسي لكل حاكم مدني يحاول أن ينتهك تلك الحقوق المزعومة (p. 457). وكان ردّ مارسيليو بالقول، إن ذلك يؤلف عكساً كاملاً لتعاليم المسيح. وعندما أُطلع المسيح على ضريبة المال، كشف «بالكلمة وبالمثل» عن اعتقاده أن علينا أن نعطي لقيصر ما لقيصر (p. 119). وبذلك جعل الأمر واضحاً ومفيداً أنه «أرادنا أن نخضع بما نملك للحاكم المدني»، ورفض أي فكرة تفيد أنه «من غير الملائم أن يدفع الضريبة

خلفاؤه في المركز الكهنوتي» (pp. 119, 120). وبعد ذلك ناقش مارسيليو قائلاً، إن الاعتراض ذاته ينطبق في حالة طلب رجال الدين إعفاءهم من سلطة المحاكم المدنية، وأن يكون لهم الحق «في التدخل في الأحكام المدنية القمعية»، (pp. 125, 168). وقيل، هذا، أيضاً، مضاد لتعليم المسيح والرُسل. وقد لجأ مارسيليو، وبشكل خاص، إلى الفصل الثالث عشر من رسالة القديس بولس إلى أهل رومة، إلى النص الذي كان مصيره أن لعب دوراً مركزياً في المجادلات في زمن حركة الإصلاح الديني حول العلاقة المناسبة بين السلطات المدنية والكنيسة. وأكَّد مارسيليو على أن تعليم بولس أفاد أن على كل واحدٍ «أن يخضع للسلطات العليا» لأن «السلطات القائمة كانت بأمر إلهي». «فكل من يقاوم السلطة يقاوم قضاء الله». وقيل إن النتيجة المتضمنة في ذلك التعليم هي أنه لا يستطيع أي عضو في الكنيسة أن يطالب بمعاملة خاصة في المحاكم، لأن «البشر، جميعهم، متساوون، بدون استثناء» وهم «خاضعون، في الحكم القمعي، للقضاة أو الحكام المدنيين» (p. 130, cf. p. 140).

وتوج مارسيليو تلك الحجج، بالكلام بطريقة المفارقة التاريخية، عما يشبه الرؤية «اللوثرية» للسلطات والقضاء. فقال، بوجود مشروعية لزعم رجال الدين والكنيسة. وأكَّد على أن المسيح، استثنى، وعمداً استثنى، «رسله وتلاميذه، وخلفاءهم، البطاركة أو الكهنة من ممارسة أي «سلطة قمعية أو حكم دنيوي» (p. 114). وهكذا، انتهى إلى القول بأن الكنيسة التي أسسها المسيح لا يمكن اعتبارها كياناً ذا سلطة قضائية، إطلاقاً. فليس بإمكانها أن تكون أكثر من طائفة، طائفة من المؤمنين (congregatio fidelium)، أي تجمعاً طوعياً «لجميع المؤمنين الذين يؤمنون بالمسيح ويتضرَّعون إليه» (p. 103). وهذا بدوره يعني أن السلطة الوحيدة التي أراد الله

من أي كاهن أن يمارسها «في وظيفته» هي في التعليم والممارسة»، وهي سلطة لا تسمح له «بسلطة قمعية على أي إنسان» (p. 155). فيكون حاصل هجوم مارسيليو على حصانات الكنيسة وسلطاتها القضائية عبارةً عن نظرية في الكنيسة، طائفية متشددة - وهي نظرية فريدة من نوعها في تلك المرحلة من فكر القرون الوسطى (Reeves, 1965, p. 101).

بعد هذا الشجب العام للمنزلة الأكليركية الرفيعة، تقدم مارسيليو إلى الموضوع الرئيس لخطابه الثاني، وهو هجومه على السلطات الكاملة (plenitudo potestatis) التي يدّعيها البابوات (p. 313). وكما قال مارسيليو نفسه، إنه من السهل توقّع النتيجة التي كان ملزماً على الوصول إليها، لأنه قد سبق وقال، إنه لسوء فهم تعيين أي سلطات قضائية للكنيسة (pp. 113, 268). فيتابع لاستخلاص نتائج ذلك المعتقد، ساعياً، وبصورة خاصة إلى القول «عندما ينسب بطريرك روماني أو أي بطريرك آخر، لنفسه الكثير من السلطة على أي حاكم، أو متّحد اجتماعي، أو شخص فرد، فإن مثل ذلك الإدعاء غير صحيح وخاطئ، وهو يتعدّى نصوص **الكتاب المقدَّس** والأدلّة الإنسانية» (p. 273).

بدأ مارسيليو بفصل وجوه رئيسة خمسة من السلطة العليا (Plenitudo Potestatis)، وهي: الإدعاء بحق وضع «تعاريف لمعاني» نصوص **الكتاب المقدَّس**، وبدعوة المجالس العامة للكنيسة، وإصدار حرم كنسي أو وضع جهة تحت الحرم، أي «حاكم، أو أمير، أو بلاد»، و«تعيين وظائف دنيوية لجميع الكنائس»، وأخيراً، إصدار قرارات حول الخصائص التي تعرِّف الإيمان الكاثوليكي (pp. 272 - 273). بعد ذلك، هاجم سمات الأيديولوجيا البابوية تلك، بطريقتين. أولاً، اعترض على مفهوم المَلَكيّة البابوية بالدفاع عن مبدأ الوفاق

- (Conciliarism) وهو المبدأ الذي أفاد أن السلطة التنفيذية الرئيسية في الكنيسة ليست عند البابا، إنما هي في «المجلس العام لجميع المسيحيين» بما في ذلك من ليسوا بكهنة (pp. 280-285). وهذا أوصله إلى شجب وجوهٍ ثلاثة من الأطروحة البابوية الخاصة بسلطاتها الكثيرة. وأكَّد على أن «تحديد المسائل المشكوك بها» في النصوص المقدَّسة، و«سلطة إصدار حرم ضد أي حاكم»، و «الترتيبات الخاصة بالطقس الكنسي»، وسمات أخرى من سمات الإيمان، كلها مسائل لا سلطة لأحد للبتّ بها «سوى المجلس العام، وليس لبطريرك أو كاهن أو مجموعة منهم» أي سلطة للتشريع (pp. 283, 292 -293). وقيل، إن ذلك واضح بواسطة الدليل من النصوص المقدَّسة ومن تقاليد الكنيسة، التعليمية الأولى، التي تكشف عن أنه لم يكن هناك سوى «البطاركة الرومان المتأخرين» الذي بدأوا «يتَّخذون سلطة أعظم»، لذا «أصدروا المراسيم والأوامر وسيطروا على الإشراف عليها، من أجل الكنيسة العالمية» (p. 271).

أما الطريقة الأخرى التي هاجم بها مارسيليو منزلة البابوات العليا فقد تمثَّلت في رفعه لعلوٍّ لا مثيل له حقوق السلطات المدنية فوق الكنيسة. وقد سبق له أن قال، إنه لا يحق لأي عضو في الكنيسة أن يسيطر على أي «سلطة قضائية قمعية» بفضل مركزه (pp. 100, 113). وتبع ذلك نتيجة أفادت أن أي سلطات قمعية لازمة لتنظيم الحياة المسيحية يجب أن تُمارس، وبحق، من قبَل «المشرِّع الإنساني المخلص»، حصرياً وهذا كان المصطلح الذي استخدمه مارسيليو للسلطة المدنية العليا في كل مملكة أو جمهورية مدينية (p. 287). وحالما توصَّل إلى تلك النتيجة - وهي ذروة الخطاب الثاني - صار مارسيليو قادراً على تفكيك بقية الآراء النزاعية البابوية الخاصة بسلطة البابا الواسعة. ففي الأول، اعتبرها نتيجة مفادها أن حق «إنشاء

التعيينات والموافقة عليها وإنشاء الوظائف» في الكنيسة - بما في ذلك وظيفة «البابا الروماني» نفسه - يجب أن لا يكون عند «البطريرك الروماني، وحده، أو مع مجمع الكرادلة»، بل يكون ذلك الحق، وبصورة كلية «ضمن سلطة المشرِّع المخلص». الذي وحده يملك السلطة «لتعيينات رجال الدين وأوامر مقدَّسة أخرى» (pp. 287-290). ثم أضاف قائلاً، إن حق «دعوة المجلس العام» و«جعله يجتمع كما ينبغي، وفي حينه، والاحتفال بمراسيمه، وإتمامه» يجب أن لا يكون «لأي كاهن أو مجمع كهنة»، بل يكون كله من سلطة «المشرِّع الإنساني المخلص» (p. 287). وحدها تتمتع تلك السلطة بالقدرة على دعوة مثل ذلك المجلس أو الطلب منه، أن يعيِّن الأشخاص الملائمين له وتسميتهم، والأمر بالإشراف على قراراته ومراسيمه، ومعاقبته المخالفين» (p. 292). وبما أنه قد سبق لمارسيليو أن استنتج أن جميع النواحي الأخرى لسلطات البابا الكثيرة (plenitudo potestatis) تخص المجلس العام للكنيسة، فإن رفعه للمشرِّع إلى مستوى المركز المشرف على المجلس له نتيجة نهائية مفادها تحرير السلطات المدنية من أي بقايا ضئيلة للنفوذ الكنسي.

بهذا التحويل للسلطات العليا من البابوية إلى «المشرِّع الإنساني المخلص»، أتمّ مارسيليو مهمَّته الأيديولوجية الرئيسية في الخطاب الثاني من كتابه **المدافع عن السلام**. فرأى أنه أثبت أن شخص المشرِّع في كل مملكة مستقلة أو جمهورية مدينية هو صاحب الحق الوحيد والمالك «لسلطة قضائية قمعية» كاملة على «كل شخص فرد فانٍ مهما كان مركزه» (pp. 427 - 428) واعتبر في النتيجة، أنه بيَّن أن محاولات «البطاركة الرومان وشركائهم» لضمان قبضتهم على إيطاليا الشمالية يمكن شجبها بوصفها لا تتعدى أن تكون سلسلة من «اغتصابات وإمساك» بالسلطات القضائية التي تخص، وبصورة حصرية،

السلطات المدنية (pp. 95, 98, 101) وهكذا، تمثَّل الإسهام الحيوي الذي تمكّن من تأديته لأيديولوجيا الجمهوريات المدينية في دفاع مارسيليو عن استقلالها القانوني الكلّي عن الكنيسة، وبالتالي وصم محاولات البابوية بالعار، لأنها أرادت أن تحكمها والسيطرة على شؤونها واصفاً تلك المحاولات بأنها «طغيان ظالم»، و«اعتداء وحشي» «أقلق المنطقة الإيطالية، وأبقاها ومايزال يبقيها بعيدة عن الهدوء والسلام» (pp. 95-98, 344). أما المقابل الأخلاقي للكتاب - ومفتاح فهم عنوانه - فتمثَّل في القول، إن من يطمع بأن يكون مدافعاً عن السلام في شمال إيطاليا، عليه، وقبل كل شيء، أن يكون خصماً، بقَسَمٍ للسلطات القضائية للكنيسة.

الفصل الثاني

فن النثر والحريَّة

صعود الطغاة

لم تعمِّر طويلاً تلك الشعلة التي وصفها سيسموندي (Sismondi) «بشغله الحرية، المتألقة» في الجمهوريات المدينية الإيطالية (Sismondi, 1826, vol. 3, p. 245). فمع نهاية القرن الثالث عشر، مزَّقت الفئات الحزبية الداخلية أكثر المدن، التي وجدت نفسها مدفوعة إلى التخلّي عن مؤسساتها الجمهورية، والقبول بحكم قوي، حكم سيّد (signore) فرد مما حوَّل الحكم من حكم حرّ إلى شكل من أشكال الحكم الاستبدادي، باسم الحصول على سلام مدني أكبر.

السبب الجذري لذلك التآكل الذي أصاب الحرية الديمقراطية، يجب البحث عنه في الانقسامات الطبقية التي بدأت تنشأ في أوائل القرن الثالث عشر (Jones, 1965, p. 79). فالتقدم المتسارع في التجارة أبرز طبقات جديدة من البشر (gente nuova) الذين ما صاروا، بسرعة، أغنياء كتجار في المدن والمناطق المحيطة بها (contada) (Jones, 1965, p. 95). وبالرغم من ثروتهم المتزايدة، لم

يكن لهؤلاء الناس (popolani) أي صوت في المجالس الحاكمة في مدنهم، التي ظلّت تحت سيطرة الأسر القديمة ذات المكانة والنفوذ (Waley, 1969, pp. 187-197). ومع توسّع نطاق الانقسامات، بدأت تتولد زيادة مخيفة في العنف المدني، رافقها صراع أولئك التجار للاعتراف بهم بينما قاومت الأسر للحفاظ على امتيازاتها الأوليغاركية.

جاء التحرك الأول في تلك المعركة من قِبَل جماعة التجار (popolani) المحرومة من حقوقها. والبارز هو أن ذلك التحرك اتخذ شكل إنشائهم مجلساً خاصاً بهم، أو Popolo، رأسه قائدهم المنتخب، Capitano del Popolo. وقصد من ذلك أن يكون تحدّياً مباشراً للشكل التقليدي لحكم البودستا(*) (Podestà)، لأن مثل هؤلاء الموظفين سيكونون مرشّحي الأسر القائدة ذات المكانة. وتأسس مثل تلك المجالس في مدينة لوكا (Lucca) وفلورنسا (Florence) في عام 1250، وفي سيينا (Siena) في عام 1262، وسريعاً بعد ذلك، في أكثر المدن الرئيسية في لومبارديا وفي توسكانيا (Pullan, 1973, pp. 116-118; Waley, 1968, pp. 185-192).

وحالما فتحت تلك الثغرة في حكم النبلاء الاحتكاري، تمثّل التحرك التالي والأكثر مغامرةً الذي قامت به جماعة التجار ذات المجلس، في فرض سلسلة من التدابير هدفها تقليص أو حتى منع وصول النبلاء إلى مراكز السلطة السياسية. وهذا ما حدث في مدينة فلورنسا في عام 1282. فقد نجح حزب «البيض» ذو الأساس في مجلس التجار بإخراج حزب الأسر، «حزب السود»، وفي عام 1293 مضى في عمله فوضع دستوراً أقصى، بشكل منظّم، أسر النبلاء

(*) البودستا (Podestà) تعني رئيس المدينة في القرون الوسطى.

القديمة من منصب الحكم (Becker, 1960, p. 426). وسريعاً ما تكرر النموذج ذاته في أمكنة أخرى. وأحد الأمثلة القريبة نذكره، وهو ما حصل في مدينة سيينا، حيث أمسكت جماعة البوبولو(*) (Popolo) بالسيطرة الكاملة بعد أن نزعتها من البودستا في عام 1287، كما نفت العديد من النبلاء وقلّدت السلطة «لمجلس الحكام التسعة»، وهو عبارة عن حكم أقلية من التجار استمر في حكم المدينة بدون توقف لغاية عام 1355 (Bowsky, 1962, pp. 368, 370, 374).

وكلّما ازداد كفاح البوبولاني (Popolani) للاعتراف بهم، كلما ازدادت مقاومة النبلاء وحلفائهم. وقد ولّد ذلك، في البداية، عنفاً مدنياً مرضياً مستوطناً، حالما بدأ البوبولاني بالاحتجاج على استبعادهم من الحكم. وأحد الأمثلة البارزة كان مثل مدينة فيرونا (Verona) حيث كافحت جماعة مونتيشي - (Montecchi) نموذج شكسبير لضغينته مونتاغ (Montagues) في كتابه **روميو وجوليت** - (*Romeo and Juliet*) لما ينوف عن عشرين عاماً لصالح جماعة البوبولاني ضد مقاومة شديدة من النبلاء القدامى، وكان النجاح في السيطرة على المدينة، حليفها، في نهاية المطاف، وذلك، في عام 1226 (Allen, 1910, pp. 45-52). غير أن أخطر أنواع العنف الداخلي نشأ حالما نحجت البوبولاني في إقامة أنظمتها الخاصة. فقد حصل مباشرة تحدٍّ لحكم «البيض» في مدينة فلورنسا، مثلاً، وقضى عليه حزب «السود»، حزب النبلاء، بقيادة كورسو دوناتي (Corso Donati)، في عام 1301، كذلك تعرَّض حكم البوبولاني في مدينة سيينا لهجوم خطر في عام 1318 ولهجوم آخر في عام 1325، خططت لهما تولومي (Tolomei)، وهي أسرة رئيسية من أسرة النبلاء

(*) البوبولو (Popolo) أو البوبولاني (Popolani) تعني جماعة التجار الجديدة الصاعدة في القرون الوسطى في إيطاليا.

كانت قد أزيحت من الحكم في إنقلاب عام 1287 (Bowsky, 1967, pp. 14, 16).

استناداً إلى تلك الخلفية الشاملة لتزايد النزاع المدني سوءاً، لم يكن مفاجئاً ما حصل في نهاية القرن الثالث عشر، وهو أن أكثرية المدن في نطاق الحكم الإيطالي توصلت إلى الاستنتاج - طوعياً، تقريباً - أن أفضل آمالها في البقاء يَمْثُلُ في القبول بحكم قوي وموحَّد في شخص واحد بدلاً من تلك «الحرية» الفوضوية (Hyde, 1973, p. 141, Waley, 1969, p. 237).

وكانت أول مدينة جرّبت، وبنجاح، الحكم الوراثي لأسرة واحدة، هي مدينة فيرارا. فهناك نجح الإتنسيون (The Etensi) بإجراء انتقال هادئ، في عام 1264، للسلطة غير الرسمية لآزو داست (Azzo d'Este) في المدينة إلى إبنه أوبيزو (Obizzo) الذي نُصِّب «سيّداً دائماً» لمدينة فيرارا بزعم مفاده أن ذلك كان «بموافقة الجميع»[1]. أما المدينة المهمة التالية التي سارت في مسار فيرارا فكانت مدينة فيرونا (Verona). وبدأت العملية، هناك، بانتخاب ماستينو ديلا سكالا (Mastino della Scala) كرئيس للبوبولو (Capitano del Popolo) في عام 1262. وقد استخدم ذلك المركز ليبقي الصعود الشخصي لحكم المدينة، وبذلك، نجح في تأسيس سلالة حاكمة. وعندما قُتِلَ في عام 1277، حصل قبول فوري لأخيه ألبرتو (Alberto) ليكون حاكماً لفيرونا (Verona) والرئيس العام للحياة. وعندما توفي ألبرتو في عام 1301، تمكن إبنه بارتولوميو

(1) انظر: Gundersheimer, 1973, pp. 23-25 and Bueno de Mesquita, 1965, p. 315.

وايلي (1969, p. 236) الذي يذكر الصيغة التي بحسبها صار أوبيزو (Obizzo) «السيد الدائم» للمدينة.

- (Bartolomeo) وهو الحامي الأول لدانتي (Dante) بعد نفيه من فلورنسا - من أن يتسلَّم الحكم في المدينة، وراثياً (Allen, 1910, pp. 94-6, 124, 141 - 143). بعد هذه التجربة، بدأ نظام الحكم بواسطة الأشخاص الأسياد (signori) بالانتشار السريع في السلطة في إيطاليا. وخلال السبعينيّات (1270s) نجحت أسرة بيوناكولسي (Buonaccolsi) في السيطرة على مانتوا (Mantua) باستغلال مركز رئيس البوبولو، وقبل نهاية العقد التالي أقيمت سيادات مماثلة في تريفيزو (Treviso) تحت حكم جيراردو دا كنينو (Gerardo da Cannino)، وفي مدينة بيزا حكم كونت يوغولينو (Count Ugolino)، وفي بارما حكم غيبرتي دا كوريجيو (Ghiberti da Correggio) وحكم ألبرتو سكوتي Allberto Scotti مدينة بياتشنزا (Piacenza).

(Brinton, 1927, pp. 41-43; Previté - Orton, 1929, p. 203, Armstrong 1932, pp. 33, 45)

وأخيراً، شهدت الحقبة الزمنية ذاتها تعرّض حكم البابوية المباشر في رومانيا (Romagna) لتحدٍّ واسع من ظاهرة صعود طغاة محليين. فصار غيدو دا بولنتا (Guido da Polenta) صاحب السلطة في رافينا (Ravenna) في عام 1286 واستمر حكم المدينة من ذلك المركز لما يقارب العقد من الزمان (Larner, 1965, pp. 51-52).

وكذلك صعد أفراد أسرة مالاتستا (Malatesta) إلى حكم ريميني (Rimini) في ثمانينيّات القرن الثالث عشر (1280s) مبعدين آخر منافسيهم قبل عام 1295، ومؤسسين حقهم الوراثي في الحكم (Jones, 1974, pp. 31-33, 47). وهكذا، نقول، إن دانتي (Dante) كان مصيباً في ملاحظته الواردة في البرغاتوريو (Purgatorio) بأن «جميع المدن في إيطاليا صارت في ذلك الزمن «ملأى بالطغاة»، بالرغم من أن عبارته كانت منحازة (p. 63).

بمجيء الأسياد (Signori) إلى الحكم، بدأ أسلوب جديد للنظرية السياسية في النشوء، وهو أسلوب المديح، به كان الحكام يمتدحون بأنهم هم الذين جلبوا الوحدة والسلام (Bueno de Mesquito, 1965, pp. 321 - 328). وكان أحد المدافعين الأوائل عن هذا النوع (Genre) اسمه فيريتو دو فيريتي (c. 1296 - 1337)، وكان عضواً في حلقة الأدباء في بادوا، السابقين لأنصار المذهب الإنساني، وهو الذي ألَّف وصفاً طويلاً، بلغة الشعر اللاتينية **لصعود الديلاسكالا** (*The Rise of the della Scala*) بعد إحرازهم السيطرة على المدينة في عام 1328 (vol. 1, p. xiii, Hyde, 1966a, p. 282). ولمّا كان هدف مديحه متمثِّلاً في شرعنة حكمهم، فإن فيرّيتي لم يشر إلى حرية سكان بادوا التي احتفل بها حديثاً من قِبَل مارسيليو. وعوضاً عن ذلك، كرَّس الكثير من كتابه الثاني للتشكّي من «الاضطراب» و«الفوضى» في المدينة قبل مجيء الديلاسكالا، مؤكداً على أن الرغبة الرئيسية للمواطنين كانت، دائماً، الرغبة في السلام (vol. I, pp. 28ff). ولمّا كان الحكم الذي أسسه الكانغراندي (Cangrande) أكثر استقراراً من الحكم الجمهوري الذي أزاحه، فإن ذلك التأكيد على السلام، لا الحرية، وأنه القيمة السياسية الأساسية كان له أثر في تصويره بأنه كان المحرِّر الحقيقي لمدينة بادوا، محرراً إيّاها من إرث الفوضى والحكم السيء للقانون. لذا، شعر فيريتي أنه قادر على اختتام قصيدته بالتعبير عن أمل ثابت في أن أفراد سلالة الكانغراندي (Cangrande) «سيستمرون في الإمساك بسلطاتهم لسنين آتية طويلة»، وبذلك، «يبقون الشعب في سلام وهدوء» (vol. I, p. 100).

ذلك التحول من حكم الحرية (in libertà) إلى حكم الأسياد (a signoria) أنجز بسهولة وبسرعة في معظم مدن الحكم الإيطالي، وقد

حصل، بلا ريب، نتيجة الإرهاق الذي سببته الحروب التي دفعت إليها الأحقاد التي لم تتوقف وصراعات الزمر الحزبية. غير أنه كان هناك استثناءات مهمة لذلك الحكم. فقد كرست مدن قليلة نفسها لمقاومة صعود الطغاة، وبقوة، ونجحت، في بعض الحالات، فطوَّرت، في مجرى العملية، وعياً ذاتياً للقيمة الخاصة للاستقلال السياسي والحكم الذاتي الجمهوري.

المدينة الأولى التي صعَّدت دفاعاً لا يتزعزع عن دستورها الجمهوري كانت مدينة ميلان. فعندما نفت جماعة البوبولاني خصومها وعيّنت مارتن ديلا توري (Martin della Torre) «كسيد للشعب» في عام 1259، أدّى ذلك إلى قتالٍ امتد لما يقارب العشرين سنة بين المنفيين والمؤيدين لحكم السيّد (Signoria). ولم يحصل حلّ جمهورية ميلان نهائياً إلاّ عندما قَبِلَ المنفيون قائدهم الخاص أورتو فيسكونتي (Orto Visconti) «كسيّد دائم لميلان» بعد انتصاره النهائي على قوى نظام ديلا توري في عام 1273 (Sismondi, 1826, vol. 3, pp. 260, 435 - 437). وسريعاً حصل صراع مماثل دام مدة أطول، بعد ذلك، في مدينة بادوا. وفي هذه المرة، جاء الخطر من مدينة فيرونا المجاورة حيث وحَّد ديلا سكالا سلطته وابتدأ بتوسيعها. بدأ ألبرتو ديلا سكالا حرباً ضد بادوا في عام 1277، إلا أنها سُوِّيت بتسوية سلام في عام 1280 (Hyde, 1966a, pp. 227-228). غير أن كانغراندي ديلا سكالا (Cangrande della Scala) عاود الهجوم في عام 1312، لكنه ظل يواجه معارضة وطنية من قِبَل جمهوريين، مثل ألبرتو موساتو، (Alberto Mussato) الذي رفض تسليم المدينة لطاغية (Hyde, 1966a, pp. 256-257, 266). وبعد خمسة عشر عاماً من القتال، حصل حرمان من حماية القانون بحق موساتو وبقية حزبه المحارب، من قِبَل رفقائهم الضعيفي القلب، عندئذٍ تمكَّن كانغراندي

من الاستيلاء على الحكم في عام 1328 (Hyde, 1966a, pp. 267, 275, 278). غير أن المدينة التي قامت بجهد أكثر من سواها لوقف تقدم الطغاة، في ذلك الزمن، كانت فلورنسا. وكما كنا قد رأينا، نجح سكان فلورنسا في صدّ كل تحدٍّ خارجي لاستقلالهم على مدى القرن الثالث عشر. فعندما هاجمهم مانفريد في ستينيّات القرن الثالث عشر (1260s) تحالفوا مع تشارلز أنجو (Charles of Anjou)، وتمكنوا، بسرعة، من درء التهديد (Schevill, 1936, pp. 139-144).. وعندما تحالف أريزو (Arezzo) مع الإمبراطوريين ضدّهم، في أواخر القرن، ردّوا بفوزهم بنصر كبير في كامبالدينو (Campaldino) في عام 1289 - وهي المعركة التي قد يكون دانتي الشاب قد قاتل فيها (Larner, 1971, p. 208). وعندما نزل الإمبراطور إلى إيطاليا في عام 1310، لم يكتفوا بصدّ محاولاته الرامية لحصار مدينتهم، بل قادوا هجوماً مضادّاً سرعان ما وضع نهاية مشينةً لحملته.

ترافقت تلك الجهود لمقاومة مجيء الأسياد، في كل حالة، مع تطوّر أيديولوجيا سياسية بهدف الدفاع عن الفضائل الخاصة بالحياة المدنية الجمهورية والتأكيد عليها. وهناك جدل حول المسألة التي تفيد أن نشوء تلك الأيديولوجيا في أواخر القرن الثاني عشر (duecento) وأوائل القرن الثالث عشر (trecento) لم يكن معروفاً لدى مؤرخي فكر عصر النهضة[2]. وقد سعى هانز بارون (Hans

(2) الاستثناء الجدير بالذكر هو المقالة المهمة لروبنشتاين (Rubinstein) الخاصة بالسياق الفكري للفكر السياسي لمارسيليو بادوا. وأنا لا أوافق على تحليله الذي بدا لي أنه تناول تقليدين فكريين مختلفين وغالباً ما كانا متضادين بطريقة لا تفرّق بينهما وهما تقليدان في القرن الثالث عشر (trecento)، أحدهما مستمد من درس النثر، والثاني مشاد على حجج مدرسية ويوجد، أدناه، محاولة لفصل هذين النوعين المختلفين من التفكير. غير أن عرض روبنشتاين عرض رائع ومثقف، وقد استفدت منه كثيراً.

(Baron)، بصورة خاصة، للبرهان على أنه لم يحصل دفاع عن الحرية الجمهورية إلى أن ظهر عمل «الإنسانيين المدنيين» من فلورنسا في أوائل الرابع عشر (quattrocento) (Baron, 1966, pp. 49, 58). وحديثاً، كرر الرأي ذاته عددٌ من مؤرخي أوائل عصر النهضة. فرأى هايد (Hyde)، مثلاً، أن الجمهوريات المدينية، لعوزها للدفاع عن حريتها ضد الطغاة، في نهاية القرن الثالث عشر، لم يكن عندها أيديولوجيا تتوسَّلها فيها أملاً، لأن الافتراضات الاجتماعية والسياسية التي كانت شائعة كانت «أرستقراطية وفروسية لا مدنية»، و«لم يكن هناك مجموعة من المُثُل العليا يمكن للشخص العادي أن يتوجّه إليها سوى ما يخص الحياة الدينية النسْكية (Hyde, 1973, p. 171).

كذلك، ناقش هولمز (Holmes) قائلاً، «إن العقبات في سبيل خلق أيديولوجيا علمانية مستقلة»، في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر كانت عظيمة بحيث لم يمكن صياغة مثل ذلك النموذج من القيم في الجمهوريات المدينية إلى أن كانت «الثورة الإنسانية» في فلورنسا في أوائل القرن الرابع عشر (Holmes, 1973, pp. 111, 124, 131).

ومع أن تلك الآراء هي آراء أرثوذكسية جدلية، فإنها تقدم نظرة مضلّلة عن نشوء الفكر السياسي في زمن النهضة. والواقع هو أنه كان هناك تقليدان متميزان للتحليل السياسي في متناول المنافحين عن الحكم الذاتي الجمهوري، في نهاية القرن الثالث عشر. أحدهما نشأ من درس النثر البليغ، وهو الذي ركَّز عليه التعليم تركيزاً رئيسياً - مع القانون والطب - في الجامعات الإيطالية منذ تأسيسها، في القرن الحادي عشر. والآخر نشأ من درس الفلسفة المدرسية (Scholastic)، التي دخلت، أول ما دخلت، إلى إيطاليا، من فرنسا، في الجزء الأخير من القرن الثالث عشر. وقد مكّن كلا التقليدين المدافعين عن «الحرية» الجمهورية

من تصّور القيمة الخاصة لوجودهم السياسي والدفاع عنها، وبخاصة، البرهان على أن مرض التحزّب يمكن شفاؤه، وبالتالي، يكون التمسك بالحرية متّسقاً مع الحفاظ على السلام. وإذا كنا نرغب في فهم نشوء هذه الأفكار المركزية في النظرية السياسية في زمن النهضة، فلا بدّ لنا من أن نتعدّى أعمال إنسانيي القرن الرابع عشر، والتركيز على أصولها في نوعي الفكر السابق للنهضة.

نشوء فن الكتابة النثرية

لكي نفهم العملية التي بفضلها أدّى درس النثر في الجامعات اللاتينية، في نهاية المطاف، إلى نشوء شكل مؤثّر من الأيديولوجيا السياسية، ما علينا إلاّ أن نبدأ بالنظر في الأهداف العملية ذاتها التي تقع في أساس تعليم النثر. فقد كان الهدف الرئيسي لتعليم النثر هو تجهيز الطالب بمهارة عالية يمكن تسويقها: وهي القدرة على إعداد مسوَّدات الرسائل الرسمية، وما ماثل من الوثائق، وذلك، بأعظم ما يكون من الوضوح، والقوة المقنعة. وأول نشأة للمفهوم الذي يقع في أساس كتابه الرسائل كتقنية خاصة يمكن جمعها في قواعد، وحفظها عن ظهر قلب، كان في بولونيا، في أوائل القرن الثاني عشر كفرعٍ من اهتمام الجامعة الأساسي بتدريب المحامين والقضاة[3]. أما سيد النثر الرئيسي في بولونيا خلال تلك الفترة، فقد كان أدالبرت ساماريا

---

(3) لشرح ذلك، انظر: Wieruszowski, 1971b, p. 361. وكان هاسكنز (Haskins) اعتبر أن ألبريك (Alberic)، وهو راهب مونت كاسينو (Monte Cassino) الذي كتب في القرن الحادي عشر (1080s)، كأول معلم لفن كتابة الرسائل العملي (انظر: Haskins, 1929, pp. 171-172.). يعارض وييروزاوسكي هذا الرأي بالقول، إن أسلوب ألبريك ظل مركّزاً على استعمال النماذج الكلاسيكية، وليس على صياغة قواعد يمكن تعليمها بمعزلٍ عن مثل تلك النصوص.

انظر: Wieruszowski, 1917a, p. 334 and 1971b. p. 361 .

(Adalbert of Samaria)، الذي كان أول من وصف نفسه، وبشكل تحديدي، أنه الذي يملي (Dictator) أو يعلّم فن كتابة النثر (Ars Dictaminis) (Murphy, 1974, p. 213). أما عمله الرئيسي فكان كتيّباً عنوانه: **قواعد كتابة الرسائل** (*The Precepts of Letter - Writing*)، والذي أنجزه بين عام 1111 وعام 1118 (Haskins, 1929, p. 173). وفي غضون جيل بعد وفاته، حُوِّلت القواعد التي وضعها إلى نظام دقيق، أفاد مبدؤه أن على جميع الرسائل الرسمية أن تقوم على أجزاء متمايزة خمسة، ويكون ممكناً ردّها إلى تلك الأجزاء، وكان أول كتاب أكّد على هذا النموذج عبارة عن بحث مغفل التوقيع عنوانه **مبادئ كتابة الرسائل** (*The Principles of Letter - Writing*)، الذي يبدو أنه أنتج في بولونيا حوالي عام 1135[4]. بعد ذلك، تكرر التصنيف الخماسي من دون تغيير، من قِبَل جميع كتّاب النثر الرئيسيين في ما بقي من القرون الوسطى (Haskins, 1929, pp. 182-187).

وكما كانوا مهتمين بوضع قواعد عامة، انشغل المعلمون، منذ البداية، في شرح كيفية تطبيق توصياتهم، في الممارسة. وأنجز ذلك بأن ألحقوا كتيباتهم بكتابة النثر (Dictamina)، أي مجموعة من الرسائل النموذجية، كان الهدف منها شرح كيفية استعمال مبادئهم استعمالاً صحيحاً. وهذه الطريقة، أيضاً، كانت من إبداع ألدالبرت ساماريا (Adalbert of Samaria) الذي اختتم أحد أبحاثه النظرية بملحق مؤلف من خمس وأربعين صيغة أو رسائل نموذجية، كأمثلة

(4) ذلك التاريخ هو الذي ذكره هاسكنز (Haskins, 1929, p. 181)، وتبنّاه مورفي في باب المراجع الذي وضعه (Murphy, 1971a, p. 60)، وفي طبعة كتابه الأخيرة (1971b, p. 3). غير أن وييروزاوسكي يقول، أن الكتاب كتب «بعد 1140». (انظر: Wieruszowsky, 1971a, p. 335 والهامش). وطلباً لبحث وتوضيح نظام الأجزاء الخمسة للإنشاء، انظر: Murphy, 1974, pp. 220-226.

توضيحية لقواعده[5]. وحالاً، اعتمد النموذج ذاته من قِبَل معلمين مثل هيوغ بولونيا (Hugh of Bologna) وهنريكس فرانكيجينا (Henricus Frankigena)، وكلاهما كتبا في عشرينيّات القرن الثاني عشر (1120s) (Haskins, 1929, pp. 178-180). وفيما بعد، ظهر عدد كبير من مثل هؤلاء المعلمين في القرن الثاني عشر، وتتوّج النشاط بإسهامين مشهورين في هذا النوع من قِبَل بونكومبانيو دا سينيا (Boncompagno da Signa) (c. 1240 -1165)، الذي كان الأكثر أصالةً - ومما لا ريب فيه، أنه كان الأكثر تباهياً - بين الأسياد البولونيين الذي علّموا في بداية القرن الثالث عشر وحمل بحثه الأول الذي أتمّه في عام 1215، عنوان فن النثر القديم (The Old Rhetoric)، وشمل، فيما شمل، قسماً ختامياً احتوى على رسائل نموذجية مصمَّمة لاستعمال «النبلاء، والمدن، والناس» (Paetow, 1910, pp. 76-77).

أما كتابة النثر الأخرى، التي أصدرها في عام 1235، فقد حملت عنواناً ملفتاً، ألا وهو: **فن النثر الأجدّ للجميع** (*The Newest Rhetoric of All*) وقدّمت للطالب مجموعة كبيرة من النماذج المذهلة، كلها مرتَّبٌ في أقسام وفقاً لقواعد التقسيم وفروعه الصحيحة للحروف الرسمية. فإذا نظرنا إلى الكتاب الخامس، على سبيل المثال، نجد عرضاً شاملاً لجميع «أشكال التصدير» الممكنة (p. 262). وهذه تشمل اثنتي عشرة فقرة افتتاحية لاستعمالها في الكتابة إلى البابا، وخمس فقرات في الكتابة إلى الكاردينال، وفقرتين في الكتابة إلى البطريرك، وأربع فقرات في الكتابة إلى الإمبراطور مع افتتاحيات نموذجية للرسائل الموجهة إلى أعضاء مجلس الشيوخ في

(5) انظر: Haskins, 1929, pp. 174, 177. وللاطلاع على مجموعة مماثلة من الرسائل، انظر: Adalbert, *Precepts*, pp. 43-74.

المدينة، والسلطة التنفيذية (podestà)، والقناصل، وأساتذة الجامعات، ومدرِّسي المدارس وما شابه، وقائمة شاملة للناس الذين يجد المسؤول في المدينة أو المواطن مناسبة للكتابة إليهم بأسلوب رسمي (pp. 262- 273).

من خلال تلك النماذج أو الصيغ (formulae) كانت انطلاقة معلمي فن كتابة النثر (Dictatores)، من فكرة أنهم كانوا يعلمون قواعد النثر الرسمي، إلى البداية في انشغالهم، وبوعي ذاتي، بالمسائل القانونية، الاجتماعية، والسياسية، للجمهوريات المدينية الإيطالية. وحصل ذلك التطوّر بطريقين رئيسيين. فقبل منتصف القرن الثاني عشر، جرت العادة أن تركِّز الرسائل التي تشتمل عليها الأبحاث الخاصة بفن كتابة النثر على مسائل ذات أهمية عملية عند الطلاب الذي يدرسون تلك المادة الدراسية. ولما كان القصد الرئيسي، في ذلك الحين، وببساطة، متمثِّلاً في شرح قواعد النثر، في الممارسة، فقد كان معلمو الكتابة النثرية يجيزون أن تبقى مواضيع أمثلتهم بعيدة، وذات طابع خيالي أيضاً[6]. أما الآن، فقد شرعوا في القيام بمجهود منظَّم ليكون محتوى نماذجهم ذا قيمة أوضح وعلاقة بطلابهم في حياتهم الشخصية أو وظائفهم المستقبلية. وكان أحد الأمثلة على ذلك الاتجاه هو المثل الذي قدَّمه النثر (Dictamen) لم يحمل اسم صاحبه الذي كان أحد المعلمين في خمسينيّات القرن الثاني عشر (1150s). احتوى على عدة رسائل نموذجية لطالب يريد أن يرسلها إلى عائلته، مؤكداً لها تقدمه

(6) انظر: Wieruszowski, 1971a, p. 336 and 1971b, pp. 364 - 365
للحصول على مثل مفيد عن كتابة النثر (*Dictamen*) من هذا القبيل، انظر قائمة النماذج في: Hugh of Bologne, *Rules of Letter - Writing* الموجودة في Murphy, 1974, p. 217.

الأكاديمي المستمر، وطالباً منهم المزيد من المال (Wieruszowski, 1971a, pp. 336-339). كما احتوى على رسالتين فيهما نصح سياسي، تدل أولادهم على أفضل السبل لإقناع متَّحد اجتماعي لتربية فرقة من المشاة ورماة السهام، وتوضح الثانية كيفية التوجّه إلى مسؤولي مدينة أخرى والكلام عن الحاجة لمعاقبة أحد مواطنيها لأنه سلب واحداً من متَّحدة الاجتماعي (Wieruszowski, 1971a, pp. 340-341, 343). وقد تطوَّر كثيراً ميل معلمي كتابة النثر لاستعمال صيغهم وسائل لتقديم النصح حول مسائل الحياة في المدينة في مجرى القرن التالي. وعندما نصل إلى بحث مينو دا كولي (Mino da Colle) في: **فنون كتابة الرسائل** (*The Arts of Letter Writing*) في تسعينيّات القرن الثالث عشر (1290s)، أو تعليم جيوفاني دي بوناندريا (Giovanni de Bonandrea) في بولونيا بعد عام 1302، نلقاهما مكرّسين كل انتباههما في كتابتهما النثرية للحاجات الخاصة بالطالب ومسائله، لحاجات ومسائل التجار، والقضاة، ورجال الدين، والمسؤولين الإداريين التنفيذيين ومسائل جميع طبقات المواطنين الرئيسية في الجمهوريات المدينية (Wieruszowski, 1971 b, pp. 360, 365-366; Banker, 1974, pp. 155-157).

حدث التوسّع المهم الآخر في فن كتابة النثر في أوائل القرن الثالث عشر. فقد صارت العادة في ذلك الزمن أن يجمع بين تعليم كتابة الرسائل مع ما يدعى فن الخُطَب العامة الرسمية (Ars Arengendi). وعنى ذلك أن معلمي كتابة النثر بدأوا بوضع قوائم ملحقة من خطب نموذجية في أبحاثهم النظرية، بالإضافة إلى قوائم الرسائل النموذجيّة الاعتيادية. وكان أول خبير رئيسي بفن كتابة النثر قدم عرضاً للفنّين معاً، هو غيدو فابا (Guido Faba) (c. 1190 - 1240) الذي كان تلميذاً لبونكومبانيو في بولونيا وصار منافساً له،

ومجموعته التي صدرت في ثلاثينيّات القرن الثالث عشر (1230s) بعنوان: **الخُطَب والرسائل الرسمية** (*Speeches and Epistles*) احتوت على عدد كبير من الخطب والرسائل، كأمثلة توضيحية.

(Kantorowicz, 1941, pp. 256, 275). بعد ذلك، صار الجمع بين الفنيّن، وبسرعة، تقليداً مألوفاً، وهو تغيّر انعكس في كتيبّات مشهورة، مثل كتيّب لاتيني (Latini): **فن كتابة النثر**، كتيّب جيوفاني دي بوناندريا: **مقدمة موجزة** (*Brief Introduction*)، وكان استعمال كليهما واسع الانتشار قبل نهاية القرن (Banker, 1974, p. 157). فكان لذلك التطوّر الإضافي في استعمال الأمثلة النثرية أهمية عملية واضحة، بخاصة، في مجتمع كان يدير كل أعماله القانونية، السياسية، والدبلوماسية بواسطة الخطب والمناقشات الرسمية. وقد مكّن ذلك معلمي فن كتابة النثر من الإسهام الخفيّ والمنظّم في مناقشات معظم المسائل العامة المهمة في زمانهم. وتمثَّل حاصل الجمع بين فن الخطب الرسمية وفن كتابة النثر في أن بدأ تعليم النثر والصورة الذاتية لكتابة يتخذان طابعاً عاماً وسياساً (Kantorowicz, 1943).

وحالما صار درس فن النثر يشمل الكثير من المحتوى السياسي العارض، لم يتبقَ سوى خطوة قصيرة ما بين تقديم عرض لفن كتابة النثر والوصول إلى تقديم تعليق مباشر على الشؤون المدنية. وقد خطا هذه الخطوة، في زمانها، وكما ينبغي، عددٌ من معلمي النثر وتلاميذهم في النصف الأول من القرن الثالث عشر، عندما بدأوا بالانشغال البارز بالرسائل والخُطب النموذجية في عدد متنوع من السياقات الجديدة الدعائية والأكثر انفتاحاً. وكانت النتيجة نشوء نوعين جديدين متميزين من الفكر الاجتماعي والسياسي. وتمثَّل أول النوعين في أسلوب جديد من كتابة أحداث المدينة وفقاً لتسلسلها

الزمني (Chronicle) (انظر: Hyde, 1966 b). ولا شك في أن المدن قد أنتجت عدداً من مؤرخي الحوليّات، في مجرى القرن الثاني عشر. غير أن هؤلاء كانوا من رجال الدين الذين كان اهتمامهم يميل إلى أن يكون محصوراً في شرح أعمال القضاء الإلهي في الشؤون السياسية، وبخاصة في الشؤون العسكرية (Fisher, 1966, pp. 144, 156-161). وبدأ ذلك التقليد المبتذل يتعرض لتحوّل جذري في العقود الأولى للقرن الثالث عشر، عندما بدأ، ولأول مرة، عدد من المحامين، ومعلمي النثر، ومن مناصرين آخرين للفنون النثرية، بالاهتمام بتواريخ مدنهم. وكان الحاصل نشوء شكل جديد، كلياً، من كتابة التاريخ المدني كان فنياً نثرياً، من حيث أسلوبه، ودعائياً ذا وعي ذاتي، لجهة نبرته، أكثر مما كانت محاولته في السابق (Wieruszowski, 1971d, p. 613).

وأحد الأمثلة الأولى عن ذلك التطوّر كان وصف بونكومبانيو دا سينيا (Boncompagno da Signa) لحصار أنكونا (The Siege of Ancona). وقد وصف حادثاً في حملة بارباروسا في عام 1173، والمحتمل أن تكون كتابته ما بين عام 1201 وعام 1202 (Hyde, 1966 a, p. 287)، ومع أن بونكومبانيو قدَّم نفسه في المقدِّمة، بمظهر مؤرخ مدينة تقليدي، فالواضح أن دوافعه وطرقه، كمؤرخ، مستمدة، كلياً، من خلفيّته كمعلم لفن كتابة النثر. وهذا واضح، في المقام الأول، في الطريقة التي اختارها لتنظيم عرضه للحصار. فهو لم يقدِّم قصته بالشكل القصصي التقليدي، وإنما بطريقة تمرين على فن كتابة النثر، واختص ما يقارب نصف العرض بسلسلة من الخطب النموذجية وضعت في أفواه المؤيدين المدافعين الرئيسيين. والخلفية ذاتها والاهتمامات ذاتها لمعلم فن كتابة النثر كانت أكثر وضوحاً في اختيار بونكومبانيو للموضوع. فقد كان همّه الرئيسي هو الاستغلال الواضح

للأعراف المألوفة الخاصة بكتابة تاريخ أحداث المدينة بطريقة تجهِّزه بوسط مباشر، أكثر مما هو متوفر في تعليم فن النثر، للتعبير عن معتقداته السياسية. وكانت النتيجة أن الخُطَب الرسمية التي نظَّم حولها قصته كان كلها دعائياً، وبشكل صارخ، في طابعه، ومصمماً للدعاية لمؤلفها كمصدر نصح سياسي مفيد وكذلك غرس الأيديولوجيا المميّزة للجمهوريات المدينيّة في الأذهان. فقد اختصت إحدى الخُطَب بتشجيع المواطنين كلهم على حمل السلاح لصالحهم، وخطبة أخرى أكَّدت على حاجة المدن لأن تكون كل واحدة منها في عون الأخرى، وخطبة أخرى تدعو للاحتفال بالمثال الأعلى للحرية الجمهورية (pp. 24, 40, 43). والواقع هو أن الخطبة في امتداح الحرية هي الجزء المركزي في عرض بونكومبانيو. فقد ألقاها مواطن متقدم في السن كان يخاطب الشعب المتجمع في أنكونا (Ancona) في اللحظة عندما كان رسُل الإمبراطور يعرضون رفع الحصار إذا دفعت فِدية مناسبة. ولم يكن أفراد الشعب، حينئذٍ، حازمين أمرهم: فالطعام قليل ولم يكونوا واثقين من النصر (p. 23). عندئذٍ، تكلّم الرجل المتقدم في السن. فذكّرهم أنهم «من سلالة نبلاء روما القديمة» وأنهم «ولتلك اللحظة» كانوا، دائماً، مستعدين «للقتال للحفاظ على الحرية» (p. 24). فحضَّهم «على الثبات، والقتال كرجال، لأن النصر العظيم يكتسب في أعظم المعارك» (p. 26). واختتم برفض «التخنّث والجبن» محذراً إياهم بالقول، إنهم سيكسبون «العار» إذا سمحوا، بإرادتهم، أن تنزع حريتهم وحرية مدينتهم منهم (pp. 26-27).

وسرعان ما حصل تقليد وتطوير لهذا النمط من تأريخ الأحداث من قِبَل عددٍ من كتّاب النثر الآخرين، وكان أبرزهم رولاندينو من بادوا (Rolandino of Padua) (c. 1200-1276) الذي كان تلميذاً

لبونكومبانيو في بولونيا (Hyde, 1966a, pp. 198, 287). وقد كتب رولانـدينـو مـن بـادوا تـاريـخاً لأحـداث بـادوا (Chronicle of Padua) طموحاً، في أوائل ستينيّات القرن الثالث عشر (1260s) وكان موضوعه صعود وسقوط إزيلينو دا رومانو (Ezzelino da Romano) كسيد حاكم للمدينة. وكان بناء الكتاب نثرياً، ومؤكّداً، عند كل نقطة مهمة، برسائل وخطب بالطريقة النمطية لفن كتابة النثر. فعندما ولد إزيلينو، وصف البطريرك جيراردوس (Gerardus) المناسبة بخطاب نموذجي حول المثال الأعلى للحكم الإلهي (pp. 41-42). وعندما حدد إزيلينو طموحاته، في أول الأمر، أعلن عنها في رسالة نموذجية (p. 49). وعندما أقصيت سلطة فيرونا (Verona) من قِبَل إزيلينو في عام 1230، قدَّم خطبةً نموذجية لشعب مدينة بادوا شاجباً حكم الطغاة (pp. 55-56). وعندما وصل رئيس أساقفة رافينا (Ravenna)، في عام 1256 لقيادة الحملة البابوية ضد إزيلينو، ألقى إزيلينو خطبة حضَّ فيها سكان بادوا على القتال لاستعادة حريتهم (p. 106). وكما تبين هذه الأمثلة نقول، إن رولانديـنو كان هو، أيضاً، معنيّاً، وبأكثر من بونكومبانيو، باستغلال الشكل المألوف في كتابة تاريخ أحداث المدينة بغية تقديم رسالة سياسية مباشرة. والواقع، أن كل تأريخه للأحداث (Chronicle) كان احتفالاً بالحرية الجمهورية - والحاجة لاعتبارها القيمة السياسية الرئيسية، والحاجة للقتال من أجلها عندما تتعرض للخطر. وظهر هذا القصد الأيديولوجي المسيطر منذ البداية، عندما تكلم جيراردوس، في ميلاد إزيلينو، ومجِّد الحرية، قائلاً «يجب عدم تقديم أي احترام للطغاة» (p. 42). والفكرة ذاتها تكررت في الخطبة التي ألقاها حاكم فيرونا المخلوع، الذي قال، إن الإطاحة بالنظام الجمهوري هو «ضد العقل وضد إرادة الله» (p. 56). وتكرر الالتزام ذاته، من جديد، في ذروة القصة، عندما طلب رئيس أساقفة رافينان في خطابه، من سكان بادوا أن يقوموا بواجبهم «بالدفاع عن حرية وطن الأجداد بقوة

وشجاعة» بحيث «تنتشر شهرة انتصارهم في العالم كله» (p. 107).

وكان النوع الآخر من الكتابة السياسية الذي نشأ مباشرة من فن كتابة النثر هو كتب النصح الرامية إرشاد السلطة الحاكمة في المدينة وقضاتها. وأول مثلٍ معروف عن ذلك هو بحث لاتيني لا يحمل توقيع صاحبه، وعنوانه: **العين الرَّعويّة** (*The Pastoral Eye*)، والذي كتب في عام 1222، وفقاً لرأي ميوراتوري (p. 93) (Muratori). غير أن أشهر وأوسع إسهام في هذا النوع. في تلك المرحلة التكوينية من تطوره، فقد كان العرض الذي قدَّمه جون فايتربو (John of Viterbo) في كتابه **حكم المدن** (*The Government of Cities*) الذي أكمله في أربعينيّات القرن الثالث عشر (1240s) بعد أن خدم كقاضٍ لأحد حكام مدينة فلورنسا (Hertter, 1910, pp. 43-72).

كان ظهور تلك الأبحاث علامةً دراماتيكية مفاجئة، على توسّع فن كتابة النثر. فلم يعد مؤلفوها يكتفون بتقديم آرائهم عن مسار الأمور بشكل غامض. فقد تخلّوا عن أي إدعاء بأن همهم الجوهري هو تقديم تعليم في الفنون النثرية، وعوضاً عن ذلك، راحوا يقدمون أنفسهم، وبشكل مباشر، كمستشارين سياسيين طبيعيين للحكام وللمدن. كما أنهم لم يعودوا راضين بأن يكتبوا للتلاميذ فقط، الذين قد يتوقعون بأن يصيروا، فيما بعد، قضاة وحكاماً. فبدلاً من ذلك، راحوا يوجهون أبحاثهم، وبشكل مباشر، إلى القضاة والحكام أنفسهم. وسرعان ما بدأت محاكاة هذا الأسلوب الجديد بالتوسع، ولاحقاً مارس هذا الأسلوب تأثيراً واسعاً على نشوء وتطور الفكر السياسي لعصر النهضة (Renaissance). ويمكن ملاحظة نموذج المواضيع الموجودة في كتب - النصح تلك الأولى، وبمقدار ما، في الإسهامات المتأخرة الأعلى مستوى، في النوع ذاته، مثل كتاب **الأمير** (*The Prince*) مكيافيلي (Machiavelli). وقد وفّرت لنا مثلاً

عن تلك الاستمرارية المناقشة الموجودة في نهاية كتاب **العين الرعوية** مفاده ما إذا كان على الحاكم أن يمارس، وبشكل دائم، العدل الصارم وما إذا كان عليه، أحياناً، أن يلطِّف من أحكامه بالرحمة من جهة، وبالقساوة من جهة أخرى (pp. 124 - 125). وقد نظر جون فايتربو في المعضلة ذاتها، مكرِّساً ثلاثة من أطول فصول كتابه لمسألة ما إذا كان الحاكم «يريد أن يكون مخيفاً وليس محبوباً» أو «محبوباً أكثر منه مخيفاً» (p. 262). وسجَّل ملاحظته بالقول، إن «من يريدون أن يكونوا مخيفين» يقولون، إنه «بالقساوة وبالوحشية» هم «قادرون على جعل المدينة، مباشرة، في سلام وهدوء» بينما من «يريدون أن يكونوا محبوبين» يجيبون بالقول «لا شيء سوى حقارة النفس»، في الإصرار على أن الرحمة يجب التخلّي عنها، دائماً (pp. 262 - 263). وكان حلّه الخاص، الذي ذكره بتأكيد أكبر مما ورد في خاتمة مماثلة في كتاب **العين الرعويّة**، متمثِّلاً في قوله، «إن الذين يريدون أن يكونوا مخيفين بوحشيتهم المتطرفة هم المخطئون، كلياً» لأن «الوحشية رذيلة» فهي «لذلك خطيئة» ليس لها محلّ في أي حكم صالح[7].

غير أن أهم ناحية ساعدت بها تلك الكتب ذات النصح في وضع نموذج للأدب المتأخر، أدب «مرايا للأمراء» أنها كانت تؤكد على مسألة الفضائل التي يجب أن تكون في حيازة الحاكم الصالح. فكتاب **العين الرعويّة**، انتهي بشخصية للعدل تكيل «ذمّاً» لرذائل الحكام المألوفة وتمتدحهم داعية إياهم «لاتباع الطريق الصحيح وعدم الخروج عنه، إطلاقاً» (pp. 125-126). ويستفيض جون فايتربو،

---

(7) *The Government of Cities*, p. 264. انظر أيضاً، عرضاً مماثلاً في: *The Pastoral Eye*, p. 124.

بشرح الفكرة ذاتها في اثنين من الأقسام الرئيسية لكتابه **حكم المدن**. القسم الأول يذكر مجموعة من الرذائل المذهلة التي على الحاكم أن يتجنّبها، بدايةً من السكر، والعجرفة والغضب إلى الفساد عبر القبول بالرشوة وتلقي الهدايا (pp. 235-245). أما القسم الثاني - الممهَّد له بملاحظة مفادها «أنه ليس كافياً الامتناع عن الشرّ من غير عمل الخير، أيضاً» - وعدّد الفضائل التي على الحاكم القاضي أن يتعهدها، قبل كل شيء». فقبل كل شيء، عليه أن يخاف الله، ويحترم الكنيسة، وبعد ذلك، أن يسيِّر أعماله، كلها، وفقاً للفضائل الرئيسة الأربع التي ذكرت - بطريقة أخلاقيي عصر النهضة، فيما بعد - وهي: الحكمة، الشهامة، الاعتدال، والعدل (pp. 245-253).

مع أن كتب النصح تلك مثَّلت إفتراقاً جديداً ومؤثِّراً، فإنها ظلت، وبمقدار كبير، مستمدة من الأعراف الموجودة الخاصة بفن كتابة النثر ومعتمدة عليها. ويمكن رؤية ذلك، وبوضوح كبير، في استعمالها الواسع للخطب والرسائل النموذجية لتوضيح نقاطها السياسية الرئيسية. فعندما يفتتح جون فايتربو بحثه بالنظر في مسألة انتقاء حاكم جديد، فإن الشكل الذي اتَّخذته نصيحته كان رسالة نموذجية قامت المدينة بإرسالها إلى المرشح الملائم (p. 222). وعندما تابع ليقدم المشورة لحاكم ذي أمل حول أفضل طريقة للإجابة على مثل تلك الدعوات، فإنه أنتج رسالتين نموذجيتين إضافيتين، إحداهما لرفض المنصب، والأخرى لقبوله (p. 222). وأخيراً، عندما وصل إلى نصح حاكم قائم حول السلوك الحكومي الصحيح، فإنه، وكذلك مؤلف كتاب **العين الرعوية**، قدما سلسلة من الخطب النموذجية يلائم إلقاؤها جميع المناسبات الرسمية. فهناك خطب ليلقيها الحاكم في مجلسه، وخطب ليلقيها المستشارون كجواب، وخطب ليلقيها الحاكم الراحل على خلفه، وخطب للحاكم

الجديد ليلقيها في مجال الإجابة عليه[8]. ومع أن التركيز هو سياسي بوضوح أكثر من أي شيء في التقاليد الأولى للكتابة النثرية، فإن هؤلاء الكُتّاب ظلوا ينظرون إلى بنية الحكم المدني، وبشكل كلي، من منظور معلم الفنون النثرية.

ظهور المذهب الإنساني

مع وجود عنصر استمرارية، وهو عنصر مهم، ولا ريب في ذلك، بين كتب نصح الحاكم الأولى والتطور اللاحق للأسلوب النثري السياسي عند أتباع المذهب الإنساني في عصر النهضة، فإنه من الضلال الاستنتاج بوجود أي خط بسيط من التحدّر يمكن تتبّعه من التقليد الأول إلى التقليد الثاني، من تقاليد الفكر. فذلك، إذا حصل، سيعني إغفالاً لتأثير شكل جديد للنظرية النثرية، إنساني وذي وعي ذاتي، دخل إلى إيطاليا من فرنسا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، والذي كان له أثر في اعتراض وتحويل الأعراف الشائعة الخاصة بفن كتابة النثر (Kristeller, 1965, p. 4).

والتغيرات التي تخطّت دراسة النثر في إيطاليا في ذلك الزمن، كانت مبنيّةً على فكرة مفادها أن لا يقتصر تعليم الموضوع بغرس القواعد (artes) في الذهن، بل بدرس مؤلفين (auctores) كلاسيكيين مناسبين ومحاكاتهم، أيضاً. وإلى ذلك الزمن، لم يكن تصوّر منهاج فن كتابة النثر ليزيد على أن يكون مادة عمل، بحسب قول بيتاو (Paetow) (Paetow, 1910, p. 67). فالتأكيد القوي وضع على تعلم قواعد الإنشاء، ولم يترك سوى فسحة صغيرة للافتراض الأكثر

(8) انظر: *The Pastoral Eye*, pp. 96-97, 99-100, 100-101, and *The Government of Cities*, pp. 230, 232, 280.

إنسانية - والذي كان رائجاً، في ذات الوقت، في مدارس الكاتدرائية الفرنسية - والذي كان يفيد أن على المرء أن يدرس الشعراء والخطباء القدامى كنماذج لأفضل أسلوب أدبي (Haskins, 1929, p. 170; Banker, 1974, p. 154). هذا الأسلوب العملي الشديد تأكَّد في بولونيا، بخاصة، عند بونكومبانيو دا سينيا. فقد هاجم، بوضوح، المنهج الفرنسي القاضي بتعليم النثر عبر المؤلفين الكلاسيكيين بوصفه «خرافياً وخاطئاً» (Wieruszowski, 1971c, p. 594). وتباهى في مطلع أحد كتيباته الوجيزة، واسمه: **النخيل** (*The Palm*) بالقول: «إني لا أذكر أني قرأت شيشرون (Cicero)» كمرشد تقنية نثرية[9] (p. 106). وأوضح أكثر من مرّة في كتاباته الخاصة أنه نظر إلى الموضوع بمفردات عملية، كلياً. وقد كرّس أحد كتيباته: **شجر المرّ** (*The Myrrh*)، كلياً، لبيان قواعد كتابة الوصايا، وكتيباً آخر: **شجر الأرز** (*The Cedar*) مختص، كلياً، بالتدابير الصحيحة لكتابة المراسيم والقوانين المحلية (Paetow, 1910, p. 76).

ومع أن أسلوب بونكومبانيو صار هو التقليد، فإن التقليد الإنساني في تعليم كتابة النثر الآخر لم ينتهِ أمره تماماً. فقد ظل حيّاً، حتى في إيطاليا، في بعض المدارس الثانوية، ولم يتوقف ازدهاره في فرنسا خلال القرن الثالث عشر (Wieruszowski, 1971c, p. 423 and 1971d, pp. 601-604) وبالرغم من صعود المذهب المدرسي (Scholastic)، بقيت جامعة باريس أحد المراكز الرئيسية

(9) الواضح من السياق هو أن ما عناه بونكومبانيو هو أنه لم يقرأ أعمال شيشرون (Cicero) مع تلاميذه، ولم يعنِ أنه لم يقرأ أعمال شيشرون بنفسه، كما رأى بيتاو (Paetow) ومورفي (Murphy) (انظر: Paetow, 1910, p. 77 and Murphy, 1974 p. 254) ويقال، إن مورفي كان مبالغاً في رفضه لمكانة بونكومبانيو الرفيعة، وأهميته. وللاطلاع على تأكيد مختلف، انظر: Paetow, 1910, pp. 74-79 and Wieruszowski, 1971c, p. 426 and 1971d, p. 594.

لهذا النوع من الدراسة (Rand, 1929, pp. 256, 266). وهنا، كان معلّم النثر (Dictator) الرئيس، جون غارلان (John of Garland)، الذي علَّم فن كتابة النثر، بلا توقف، منذ عام 1232 إلى أن توفي بعد ذلك، بعشرين عاماً وكانت طريقة تعليمه معتمدة، بشكل ثابت، على النصوص الكلاسيكية ذات الصلة، وإتّخاذ قصائد وخطب بكاملها أمثلةً عن الأسلوب النثري الجيّد (Paetow, 1910, pp. 17, 85). غير أن المركز الرئيسي لتعليم النثر بالأسلوب الإنساني فقد كان مدينة أورليانز (Orleans). وهنا كان الممثِّل الشارح الرئيسي لفن كتابة النثر هو برنارد مونغ (Bernard Meung)، الذي بدأ حياته العملية حوالي عام 1200. وهو، أيضاً، أكّد على العلاقة الوثيقة بين النثر والأدب اللاتيني، وأنشأ تقليد تعليم لا يقوم على شرح القواعد النثرية، وإنما على مناقشة كتاب شيشرون **في الإبداع** (*On Invention*) والبحث ذي المظهر الشيشروني **في نظرية الخطاب العام** (*On The Theory of Public Speaking*) (Haskins, 1929, p. 191; Banker, 1974, p. 154) خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر، تعلّم عددٌ من معلمي النثر الإيطاليين الرئيسيين في فرنسا، وتشرّبوا ذلك الأسلوب المختلف جداً بمقاربته للموضوع، في الجامعات الإيطالية. وكان جاك دينان (Jacques Dinant) أحد الأوائل الذين تبعوا ذلك المسار. فقد بدأ يدرس النثر والأدب اللاتيني في فرنسا ثم جاء إلى بولونيا كمعلّم لفن كتاب النثر، وذلك، حوالي نهاية القرن الثالث عشر (Wilmart, 1933, pp. 120-121) فبحث فن الخطب العامة الرسمية (Ars Arengendi) الذي تابع إنتاجه في ذلك الوقت لعلاقته بعمله التعليمي كان، كله، مشكّلاً على نموذج كتاب **نظرية الخطاب العام** ذات المظهر الشيشروني غير الأصيل (Wilmart, 1933, pp. 113-114; Banker, 1974, p. 154) غير أن أهم رائد لهذا الأسلوب

كان برنتانو لاتيني (c. 1220-1294). فقد ذهب للعيش في فرنسا في عام 1260 بعد أن أدّى انتصار جماعة سيين (Sienese) في مونتابرتي (Montaperti) إلى إبعاده عن موطنه فلورنسا (Carmody, 1948, p. xv). وخلال نفيه واجه كتابات شيشرون النثرية، لأول مرة، كما وضع دراسة لأبحاثه النظرية في الفنون النثرية (Wieruszowski, 1971d, p. 618). وقد أدّى به ذلك، بعد عودته إلى فلورنسا، إلى إدخال نكهة أدبية كلاسيكية في كتاباته عن فن كتابة النثر. وهو لم يكتفِ بإنتاج أول نسخة إيطالية لثلاثة خطب عامة رئيسية من خطب شيشرون، لكنه استمر فقام بترجمة وبتزويد تعليق على بحثه **في الإبداع** (*On Invention*)، الذي وصفه بقوله، إنه أعظم عمل مختص بالنثر كُتِبَ (Davis, 1967, pp. 423, 432; East, 1968, p. 242). وسرعان ما تأسست هذه الطريقة في درس فن كتابة النثر عبر المؤلفات الكلاسيكية وصارت تقليداً جديداً. وحدث هذا، حتى في بولونيا، التي كانت، إلى ذلك الزمن، مركز الأسلوب الأكثر عملياً وحتى الأكثر محافظةً على القديم، في الفنون النثرية. وباكراً في سبعينيّات القرن الثالث عشر (1270s)، ترجم غيدوتو بولونيا (Guidotto of Bologna) كتاب **نظرية الخطاب العام** إلى اللغة الإيطالية، واستعمله ككتيّب لتعليم فن كتابة النثر (Wieruszowski, 1971b, pp. 370-371) وبلغت الحركة الجديدة أوجها باكراً في القرن الرابع عشر، مع ظهور البحث الكلاسيكي المحتوي على الأسلوب الإنساني الجديد، وهو: المقدمة الوجيزة لفن كتابة الرسائل (*The Brief Introduction to the Art of Letter - Writing*) لمؤلفه جيوفاني دي بوناندريا (Giovanni di Bonandrea) (1296 - 1321) (Murphy, 1971a, p. 63). وهذا، كله، تقريباً، مستمد من كتابي شيشرون: **في الإبداع**، و**نظرية الخطاب العام**، ورأى بانكر (Banker)، أنه

سرعان ما حقق ذلك الكتاب لصاحبه «المركز البارز في تعليم النثر»، لا في بولونيا وحدها، بل في الجامعات الإيطالية كلها (Banker, 1974, p. 159).

وحالما صار تعليم النثر مبنيّاً على درس أمثلة ومصادر نصوص كلاسيكية، بدأ، بالتكوّن، تطوّر فكري مهم إضافي، في الجامعات الإيطالية. فالتلاميذ الذين بدأوا بتعلّم فن كتابة النثر لكونه يشكل جزءاً من تدريبهم القانوني العام، صاروا يهتمون اهتماماً متزايداً بالشعراء والخطباء والمؤرخين الكلاسيكيين الذين «طُلب منهم أن يدرسوهم كنماذج للأسلوب النثري الجيّد. فبدأوا في اعتبار أولئك الكتاب شخصيات أدبية مهمة تستحق الدرس والمحاكاة، وليس مجرد معلمين لأنواع مختلفة من البراعة الأسلوبية[10]. وقد أهّلت محاولات محامي القرن الرابع عشر الأوائل درس الكتب الكلاسيكية لقيمتها الأدبية وليس لمجرد استعمالها، لأن يُعتبروا أول الإنسانيين الحقيقيين - أول الكتّاب الذين في وسطهم «بدأ النور بالإشعاع»، في الظلمة العامة لعصرهم، كما وصف الوضع سالوتاتي (Salutati)، فيما بعد (Wieruszowski, 1971c, p. 460).

وكما لاحظ سالوتاتي في مديحه لهؤلاء الممثلين الأوائل لانبعاث الآداب، فإننا نقول، إن مدينتي أريزو وبادوا كانتا المركزين اللذين تألقت فيهما، وبأبهى ما يكون أشعة المذهب الإنساني، في الأول. وليس لدينا من دليل مباشر سوى النذر القليل عن النشاطات

---

(10) انظر: Ullman, 1941, p. 218 and Wieruszowski, 1971d, p. 620. هذه الرابطة بين فن كتابة النثر وظهور المذهب الإنساني توحي بإجابة على السؤال الذي طرحه وايس (Weiss) وهو: لماذا الكثير من الإنسانيين الأوائل لزم أن يكونوا محامين. انظر: Weiss, 1974, pp. 4-6.

الأولى للمذهب الإنساني في مدينة أريزو، لأن أعمال غيري (Geri)، وهو الشاعر الرئيسي والعالم في ذلك الزمان، قد فُقدت كلها تقريباً (Wieruszowski, 1971c, p. 460). غير أنه لاريب في المزايا الصحيحة والأهمية التاريخية لما كان يدعى حلقة «ما قبل الإنسانيين» في مدينة بادوا في السنوات الأولى للقرن الرابع عشر (Weiss, 1947, p. 6) وأول شخصية مهمة في تلك المجموعة كان القاضي لوفاتو لوفاتي (1241-1309) (Lovato Lovati) الذي ذكره بترارك (Petrarch) نفسه في كتابه **عن مسائل لا تنسى** *(On Memorable Matters)*، واصفاً، إيّاه بالقول، إنه كان «أعظم شاعر رأته بلادنا» حتى ذلك الزمن (p. 84). وكان إسهامه الرئيسي متمثِّلاً في إعادة إحياء تراجيديات سينيكا (Seneca)، كما قام بدراسة خاصة لآثارها الخاصة بأوزان الشعر (Weiss, 1951, pp. 11-23). وكان من بين أصغر أعضاء حلقته عدد من الشعراء والباحثين من ذوي الشهرة بمن فيهم رولاندو دا بيازولا (Rolando da Piazzola) الذي كتب كثيراً في الشعر اللاتيني، وفيريتو دو فيريتي (Ferreto de Ferreti) الذي كنا ذكرناه كمؤلف لأحد الاحتفالات الأولى بالأسياد (Signori) وقضيتهم (Weiss, 1947, pp. 7, 11-12). غير أنّ أهم تلاميذ لوفاتي كان، وبلاريب المحامي ألبرتو موساتو (Alberto Mussato) (1261–1329) الذي أحرز مركزاً بارزاً في سياسة مدينة بادوا، كما كنا رأينا، وذلك، في مجرى الصراع الطويل ضد كانغراندي فيرونا (Cangrande of Verona). ألَّف موساتو تاريخين عن زمانه، وكان كلاهما من وحي عروض ليفي (Livy) وسالوسْت (Sallust) عن روما الجمهورية. وكتاب التاريخ الثاني، وهو الأكثر طموحاً، وعنوانه: **تاريخ إنجازات الإيطاليين بعد موت الإمبراطور هنري السابع** *(The History of the Achievements of the Italians after the Death of the Emperor Henry VII)* كان ظل يكتبه في المنفى عند وفاته في عام

1329 (Hyde, 1966a, pp. 297-298). غير أن أروع كتبه كان **أسيرينيس** (*Ecerinis*)، وهو عبارة عن رواية بالشعر اللاتيني، وصفها وايس (Weiss) بقوله، إنها «الدراما المدنية الأولى التي كتبت منذ الأزمنة الكلاسيكية» (Weiss, 1947, p. 10). وهي على نموذج تراجيديا في عصر النهضة، (Ullman, 1941, p. 221).

ومثلما كانت تلك الحركة علامة البدايات الأولى لإحياء الآداب، كان لها تأثير كبير، أيضاً، على نشوء الفكر السياسي لعصر النهضة. ويمكن ملاحظة ذلك بطريقتين رئيسيتين. الطريقة الأولى هي أن أعمال هؤلاء الأدباء ما قبل الإنسانيين غالباً ما كانت سياسية، في ذاتها، وبشكل قوي. وهناك علامات واضحة عن ذلك الدافع عند شعراء القرن الثاني عشر في أريزو. وأفضل مثل هو عمل غيدو الأريزوي (Guido d'Arezzo) الذي كتب مهاجماً سكان فلورنسا في ستينيّات القرن الثالث عشر (1260s) لتخلّيهم عن مثلهم العليا المدنية، وبخاصة، لتشجيعهم الدور المدمِّر للزمر الحزبية، مدعياً أن تلك الأغلاط توضح هزيمتهم الكارثية في مونتابرتي في عام 1260 (Rubinstein, 1942, p. 218) أمّا أصدق محاولة لتوظيف الثقافة الأدبية الجديدة في خدمة الجمهوريات المدينية. فقد قام بها أولئك الماقبل الإنسانيين في مدينة بادوا، وبخاصة، ألبرتو موساتو، الذي كان يرى نفسه سياسياً ودعائياً وباحثاً وشاعراً. فكل القصد من كتابه (*Ecerinis*)، وفقاً لشرحه في مقدمة الكتاب هو «التنديد بتفجّع ضد الطغيان» والاحتفاء بقيمة القتال للحرية والحكم الذاتي (p. 5). واتخذت الرواية فكرتها الرئيسية من صعود سقوط إزيلينو كطاغية في مدينة بادوا - مع إشارات وافرة إلى التهديد المباشر من قِبَل كانغراندي لحرية المدينة. وتفتتح الدراما بوصف للأصل الشيطاني لإزيلينو، وتستأنف لكي تصوِّر، وبتفصيل مرعب «الاستبداد

الوحشي» لحكمه الملطخ «بالسجون، والصلب، والتعذيب، والموت والنفي» (p. 37). والذروة في الرواية تمثَّلت باستعادة مدينة بادوا من الطاغية، وبعدها احتفال مجموعة المغنين والمنشدين (Chorus) «بقتل جنون الطغيان الوحشي واستعادة السلام» (pp. 50, 59). وقد أدركت مدينة بادوا، المضغوط عليها بقسوة، قيمة الرواية كدعاية سياسية. وتُوِّج موساتو بإكليل غار بطريقة احتفالية، من قِبَل الشعب، في عام 1315 - وكان ذلك أول الكثير من مثل هذه التتويجات للشعراء العظام الخاصة بعصر النهضة - كما صدر مرسوم مدني يقضي بقراءة الرواية بصوت عالٍ أمام الشعب المحتشد (Weiss, 1947, p. 1; Rubinstein, 1965 b, p. 63).

هناك طريقة أخرى تصف كيف ساعد ظهور تلك الثقافة الأدبية الجديدة على تشكيل نمو النظرية السياسية، لكنها لم تكن مباشرة كالطريقة الأولى، ومع ذلك، كانت ذات أهمية أعظم. لقد أفادت التأثيرات الكلاسيكية الجديدة في إغناء وتقوية الأنواع الموجودة من الكتابة السياسية التي سبق أن نشأت من درس النثر في أوائل القرن الثالث عشر، مساعدةً إيّاها لتصير أكثر مصقوليةً في عرضها، وأكثر دعائية وواضحة في نبرتها.

وقد كان ذلك التطوّر، وبصورة جزئية، مسألة ثقة أدبية، لا غير. ويمكن ملاحظة ذلك، أولاً، في عددٍ من مجلاّت الأحداث التاريخية (Chronicles) التي أُلِّفت في الفترة الأخيرة من القرن الثالث عشر. وأحد الأمثلة قدمه القسم التاريخي للكتاب الرئيسي لبرونيتو لاتيني (Brunetto Latini): **كتب الكنز** (*The Books of Treasure*)، الذي ألّفه باللغة الفرنسية في المنفى في ستينيّات القرن الثالث عشر (1260s) (Carmody, 1948, p. xvii). ومع أن كتاب لاتيني اتَّخذ الشكل التقليدي للموسوعة، إلاّ أنه، من حيث محتواه، عمل معلم نثر في المدرسة الجديدة، جامعٍ أقوالاً للاستشهاد بها من أفلاطون،

وسينيكا، وسالوسْت، وجوفينال (Juvenal)، وبخاصة شيشرون مع معلماته التقليدية ونصحه. ومَثَلٌ إضافي هو محلية الأحداث التاريخية (Chronicle) في فلورنسا المؤلفة في أوائل القرن الرابع عشر من قِبَل دينو كومباني (Dino Compagni)، وهو محامٍ، وسياسي كان قد تلقّى تدريباً أولياً في فن كتابة النثر (Ruggieri, 1964, pp. 167-169). فبعد سنوات حرجة بين عام 1270 وعام 1312، قدَّم كومباني قصته، بمهارة أدبية بارزة، في أسلوب نثري ملائم، مرصِّعاً سرده لقصته بمجموعة من الخطب، والمناجاة الساخرة، والعديل الدرامائي على خسارة فلورنسا لحريتها (مثلاً، في pp. 5, 24, 78, 92, 259). وأخيراً نذكر أن التأثيرات الكلاسيكية ذاتها يمكن ملاحظتها، أيضاً، في التاريخ والوصف الرائعين لمدينة ميلان في كتاب وضعه بونفيزين ديلا ريفا (Bonvesin della Riva) في عام 1288 وحمل عنوان: **أمجاد مدينة ميلان** (*The Glories of the City of Milan*). كان بونفيزين معلماً للنثر، وتعليم النثر كان مهنته، ومع أن كتابه كتاب فريد من نوعه، من نواحٍ عدة، إلاّ أنه، وبلا ريب، نتاج الخلفية الأدبية التي رسمناها، فهوَ يحتوي على «تعجبات» متقنة و «مناجاة ألفاظها المتجاورة ذات جناس حرفي استهلالي، كل ذلك بأسلوب نثري عالٍ (مثلاً، انظر: pp. 123, 174 - 176).

نمو الثقة الأدبية بالنفس، ذاته، يمكن اكتشافه في النوع الآخر الذي نشأ في أوائل القرن الثالث عشر، ألا وهو، الكتيّبات الموجهة إلى الحكام وقضاة المدينة. وأفضل مثل يقدمه القسم الثالث والأخير من كتاب لاتيني **كتب الكنز** هو القسم الذي حمل عنوان **حكم المدن** (p. 317). وكان الشكل الذي اتَّخذه شكل كتاب نصحٍ تقليدي، وكان مقدار كبير من مادته مستمداً، وبشكل مباشر، من بحث جون فايتربو (John of Viterbo) الذي حمل ذات الاسم. وبالإضافة إلى الخطب

والرسائل النموذجية[11]، أضاف لاتيني مقداراً كبيراً من نظرية شيشرون النثرية ومن فلسفة أرسطو الأخلاقية، بالأسلوب الكلاسيكي السائد حديثاً[12]. والنتيجة كانت تضمين مجموعة من روابط أوثق من تلك التي اعتبرها أدب مرآة للأمراء السابق، بين «علم الخطاب وعلم الحكم الجيد»، وهما العلمان اللذان جمعهما لاتيني معاً، وببراعة في فصله الافتتاحي (p. 17). فقد شعر، زمانئذٍ، أنه قادر على أن يؤكّد - وبإشارات وافرة إلى شيشرون - على أن «العلم الرئيسي لحكم المدن هو فن النثر، أي علم الخطاب» (انظر: p. 317; Davis, 1967, p. 423). وبلغ وقع تلك الثقة بالنفس الجديدة حدّ اعتبار لاتيني - كما ذكر جيوفاني فيلاني (Giovanni Villani) في مجلته (*Chronicle*) بعد جيل - أنه ليس معلماً من الطراز الأول فحسب، وإنما هو «فيلسوف عظيم» أيضاً، لأنه كان أول من علَّم التهذيب الفكري لسكان مدينة فلورنسا، وفن الخطاب الجيد، وحكم الجمهورية، وفقاً لقواعد سياسية مناسبة[13].

---

(11) يشتمل القسم الأخير للكتاب الثالث من كتاب *Books of Treasure* على رسالة نموذجية لترسل إلى حكام متوقعين، وهناك جوابان ممكنان - أحدهما رفض المنصب والآخر القبول به، وهناك خطب نموذجية متنوعة لكي يلقيها الحاكم أول وصوله، وخطاب نموذجي ليلقى عند اندلاع حرب، وخطاب نموذجي وداعي. (انظر: pp. 396-397, 398 -399, 401- 404, 419-420).

(12) الأقسام الافتتاحية للكتاب الثاني من: *Books of Treasure* والذي هو عن «طبيعة الفضائل والرذائل وفقاً لكتاب **الأخلاق** (p. 175) (*Ethics*)» هو إعادة صياغة كلية لأرسطو (انظر: Davis, 1967, p. 423). والأقسام الافتتاحية للكتاب الثالث التي «تتعلق بالخطاب الجيد» (p. 317) كلها إعادة صياغة لشيشرون في كتابه **عن الإبداع** (*On Invention*). انظر: East, 1968, p. 242.

(13) انظر: Villani, *Chronicle*, Book VIII, section 10, vol. I, p. 174 ويترجم ديفير (Davis, 1976, p. 423) العبارة الأخيرة كما يلي: «الحكم... طبقاً لعلم السياسية». أما الأصل فهو «secondo la politica».

غير أنّ أهم تطور يمكن ملاحظته في تلك الأبحاث ومجلات الأحداث (*Chronicles*) يَمثُلُ في الطابع التنظيمي المتزايد للحجج السياسية التي تُقدِّمها. وكما رأينا، كانت تكتب في زمنٍ كانت فيه الجمهوريات المدينيّة تواجه التقدم السريع للأسياد رافقه نقص في الثقة بأنظمة حكمها الانتخابية. وعندما ووجهت بإمكانية انقراض التقليد السياسي كله، ردّت بإعداد الدفاع الواسع الأول عن مزايا القيم الإنسانية للجمهوريات المدينية. وباعتمادها على الخلفية الأدبية والنثرية الخطابية التي رسمناها، مضت في اتجاه تطوير أيديولوجيا، لم تقتصر على الحفاظ على القيمة المركزية للحرية الجمهورية، بل حلّلت، أيضاً، أسباب كونها معرضة للخطر، وأفضل الطرق لضمان حياتها المستمرة. ولتحليل بنية تلك الأيديولوجيا، علينا أن نتحوَّل الآن إلى تحليلها.

الدفاع النثري الخطابي عن الحريّة

نقطة البداية لجميع أولئك الكتّاب تمثّلت في الحرية كمثال أعلى، وبمعناها التقليدي الذي أفاد الاستقلال والحكم الذاتي الجمهوري. وسنكون على ضلال إذا قلنا - مثلما فعل وِتْ (Witt) وآخرون - بعدم وجود محاولات سابقة لتبرير سموّ الحرية الجمهورية وامتيازها على أشكال الحكم الملكي، قبل الإنسانيين من فلورنسا في نهاية القرن الثالث عشر (Witt, 1971, pp. 175, 192-193) وقبل ذلك بقرنٍ، سبق أن وجدنا بونفيزين ديلا ريفا مؤكداً في كلامه عن مدينة ميلان أن «المدينة تستحق أن تمتدح على حريتها»، حتى إنه قال - وهذه تفاهة متفائلة نسبةً للوصول الأخير للفيسكونتي - (Visconti) إنه، «بالرغم من محاولات العديد من الطغاة من خارج المدينة، لاحتلالها»، فقد تمَّ ردّهم على أعقابهم، ودائماً بنجاح (p. 155). كذلك عرض موساتو (Mussato)، اهتماماً مماثلاً بالقيم الجمهورية

لمدينة بادوا في بداية كتابه **تاريخ الإيطاليين** (*History of the Italians*)، وفيه أكَّد على أنه، بعد خلاص المدينة من طغيان إزيلينو، جلبت عودة الجمهورية «أسمى وأقْوَم شكل من الحكم، لم يسبق أن تمتع المواطنون بمثله من قبل (col 586, 588). وكرّر، فيما بعد، التأكيد نفسه، وذلك في مجرى خطاب قوي «توبيخي ضد شعب بادوا» في الكتاب IV، وفيه هاجم زملاءه المواطنين لسماحهم بخسارة فيتشنزا وأعلن أن شاغله كان دائماً «الحفاظ على حرية مدينتنا» (col. 614). غير أن أوضح تعبير عن تفضيل الحرية الجمهورية على أي شكل آخر من أشكال الحكم، نطق به لاتيني في **كتب الكنز**. وبسرعة أكَّد في بداية الكتاب II أن «الحكم أنواع ثلاثة، الأول حكم الملوك، والثاني حكم الارستقراطيين، والثالث حكم الشعوب، وهذا الثالث هو الأفضل من الآخرين، (p. 211). ولاحقاً أنشأ مقارنة مؤذية بين الجمهوريات والملكيات في القسم الذي عنوانه: «حكم المدن». وقيل، إن أي حكم لمدينة قائم على «الخضوع لحكم الملوك والأمراء الآخرين» يشتمل على «بيع المراكز لمن يقدمون أعلى الأرقام في مزاد مقابل اعتبار ضئيل لخير شعب المدينة ومصلحته». وهذا يختلف، كلياً عن «نوع الحكم المديني الموجود في إيطاليا» حيث «ينتقي المواطنون، شعب المدينة والمتَّحد الاجتماعي حاكمهم أو سيّدهم»، وتكون النتيجة أن «شعب المدينة. وكل المعوزين فيها سيكسبون أعظم فائدة ممكنة» (p. 392).

لم يكتف هؤلاء الكتّاب بالتأكيد على قيمة الحرية الجمهورية في وجه أشكال الطغيان العاملة على ابتلاع كل شيء في زمانهم. فقد مضوا للتساؤل، أيضاً، عن سبب نجاح الأسياد في التقدم بنجاح حتى صارت المؤسسات التقليدية للجمهوريات المدينية مهدَّدة في كل مكان ومدمَّرة. وكان الجواب الأساسي الذي أجمعوا عليه هو في القول، إن المدن الحرّة قد أضعفتها كثيراً الزمر الحزبية الداخلية.

وحدَّد بونفيزين «الحسد المفتِّت» والافتقار الناتج عنه لأي «وفاق مدني» معتبراً إياهما «العلة الخاصة» الأولى في حكم مدينة ميلان (pp. 170, 174). واختتم وصفه للمدينة «بصرخة استغراب» خطابية قوية ضد «افتقارها إلى الهدوء» متهماً قادتها «لتحويلهم سلطتهم، كلها، ضد أفراد شعبهم» محاولين «السيطرة عليهم على طريقة الطاغية الفاسد» و«مقلِّدين جريمة الشيطان» بتشجيعهم على الاقتتال في ما بينهم (p. 175). وبمثل ذلك أكَّد كومباني في مطلع مجلته الخاصة بالأحداث (*Chronicle*) على أن «الصراعات على المركز» بين الفلورنسيين «المغرورين والمشاكسين» كانت السبب الجذري للنزاعات التي «عطَّلت مدينة نبيلة مثلها» (pp. 3, 5). وهذه النقطة ذاتها عبر عنها لاتيني (Latini) بقوة أكبر، عندما ندب الحقيقة المفيدة أن «الحرب والكراهية» الآن إزدادا زيادة كبيرة بين الإيطاليين» وأدّيا إلى «إنقسامات في كل مدينة تقريباً بين الأحزاب المختلفة في الشعب» لدرجة «أن من يكسب محبة طرف، فإنه يكسب مباشرة كراهية الطرف الآخر» (p. 394 وانظر أيضاً ص 45).

وقدم أولئك الكتاب سبباً ثانياً لخسارة الحرية المدنية وجدوه في زيادة الثروة الخاصة حتى إن بعضهم اعتبرها السبب الجذري للتحزب السياسي المشاغب. وقد تمَّ تحليل تفصيلي للاعتقاد الذي يقع في أساس ذلك التشخيص السعي وراء الكسب الخاص مضرٌّ بالفضيلة العامة من قِبَل هانز بارون (Hans Baron) في بحثه عن «الفقر الفرنسسكاني الرهباني والثروة المدنية» (Baron, 1938 b). ورأى بارون أن كراهية زيادة الرخاء في أواخر القرن الثالث عشر، وبشكل جوهري «نتيجة للتأثير الفرنسكاني الرهباني» (pp. 2, 4). وقد رأى أن هذه النظرة، في أول الأمر، كانت معزَّزة بالشك الرواقي بالثراء والمعنى المقابل المفيد أن على المرء أن يركِّز على «تصليب السلطة القومية عبر البساطة في الحياة المدنية» (p. 43) (p. 15). وقد

قيل، إن ذلك نشأ، ولأول مرة، في مدينة فلورنسا وتحديداً في أعمال بوكاشيو (Boccaccio)، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر. بعد ذلك، رأى أن ذلك الميل لتشويه سمعة كسب الثروة، قد أبطل، في السنوات الأولى من القرن الخامس عشر، وبخاصة في أعمال «إنسانيين مدنيين» مثل ليوناردو بروني (Leonardo Bruni) وفرانسيسكو باربارو (Francesco Barbaro) (pp. 18-20).

فهؤلاء لم يكتفوا بالقول بعدم وجود رابطة بين نموّ الثروة الخاصة، وانحدار الأخلاق العامة، بل مضوا إلى القول، بأن حيازة الثروة الخاصة قد تؤلف إحدى أهم الوسائل التي تجعل المواطن النشيط يقود حياة عامة فاضلة.

هناك نواحٍ عدة لهذا التحليل هي موضع شك. فالفكرة التي تفيد أن تزايد الثروة قد يفيد كنعمة إيجابية ليست من إبداع قادة «الإنسانيين المدنيين»، إذ سبق أن وجدنا الرأي ذاته مقدَّماً من قِبَل بونفيزين بطريقة عامية مقيتة، وهو الذي كان وصفه لعظمة مدينة ميلان ممتلئاً بعلامات التعجّب والإحصائيات عن امتياز المدينة لجهة «إزدهارها العظيم» و«وفرة جميع الأشياء الجيدة» (pp. 92, 171, Hyde, 1965, pp. 327-328, 337). كذلك، لا يمكن عزو كراهية الرفاهية التي عرضتها أكثرية الأخلاقيين الإيطاليين في نهاية القرن الثالث عشر - بعكس نظرة بونفيزين - وبشكل حصري، لتأثير ما دعاه بارون (Baron) «الروحانية المسيحية»[14]. فعلى العكس من ذلك، فإن الواضح هو أن المخاوف التي عبّر عنها كتّاب مثل كومباني، وموساتو، ولاتيني، كانت تعبيراً عن معتقدات رواقية وليس عن معتقدات فرانسسكانية رهبانية، وكانت

(14) ذلكم كان ما قال بارون (Baron) (1938 b, pp. 5 and 15). غير أنه يذكر في الصفحة 4 شك لاتيني (Latini) بالثروة، ويصف هذه النظرة بأنها نظرة «رواقيي القرون الوسطى»، وهو اعتراف يبدو متناقضاً مع قضيته العامة.

مبنيّةً، وبشكل خاص، على الشرح ذي الصلة العالية الذي قدّمه سالوسْت لسقوط الجمهورية الرومانية في طغيان إمبراطوري. ولم يردّ كومباني ظاهرة تمزّق حكم فلورنسا في تسعينيّات القرن الثالث عشر (1290s) إلى مجرد «الكبرياء والمنافسة على المركز»، بل، أيضاً، إلى الحقيقة المفيدة أن «عقول الشعب الزائف» قد تمَّ «إفسادها لتقوم بما هو خاطئ بقصد الربح» (p. 139). وبما يشابه ذلك، اعتبر لاتيني بمثابة البديهية أن «يدمِّر الفضائل أولئك الذين يشتهون الغنى»، واستشهد بجوفينال في قوله «الثروة تربّي عادات قبيحة» (p. 299). واعتمد موساتو، وبمقدار واسع، على المراجع الرواقية لكي يصف ما حصل أخيراً من «أسْرٍ وموتٍ» لجمهورية مدينة بادوا على يد كانغراندي في عام 1328 (cols, 766, 768). ومع أنه لم يقلِّل من أهمية إسهام «التحزّب الداخلي» و«الطموح المميت»، نره يتبع سالوسْت في التأكيد على الآثار المهلكة «للجشع المَرَضي»، أي «شهوة المال»، وما يرافقها من فقدان للمسؤولية المدنية[15]. فهو يتتبّع أصول سقوط مدينة بادوا إلى اللحظة التي بدأ عندها قادة المواطنين «بالتحول إلى الربا الفاحش» فسمحوا «بأن يحل اكتساب المال وخزنه ونموّ جشعهم محلّ العدالة المقدَّسة». وهذا سبّب بأن تكون المدينة «محكومة بطرق الاحتيال والخداع» وبالتالي ضمان «تحويل الأعمال إلى أعمال شرّيرة وإلى أنانيّة». فكانت النتيجة النهائية والتي لا مهرب منها «أن انتزعت مقاليد الحكم كلها»، وصودرت حرية المدينة (col. 716).

بعد هذين التشخيصين للتهديدين الرئيسيين لبقاء الحرية الجمهورية، كان الشاغل الرئيسي الآخر لجميع هؤلاء الكتّاب هو

(15) Mussato, cols 586-587, 716. Rubinstein, 1957, pp. 169-170, 172-173, يبيّن أن شرح موساتو ما هو إلاّ إعادة صياغة لشرح سالوست المتعلق بهذه النقطة.

النظر في كيفية الحفاظ، محافظةً فعّالة، على المُثُل العليا التقليدية للجمهوريات المدينية. وكان الجواب الأساسي الذي قدّموه بسيطاً جداً، فقد قالوا: يجب على أفراد الشعب أن يضعوا جانباً جميع المصالح الشخصية والحزبية الانقسامية، ويتعلموا أن يجعلوا خيرهم الخاص مطابقاً لخير المدينة، ككل. وقد دافع كومباني عن هذا المثال الأعلى في نشره خطاباً من صنعه عند تعيينه كأحد رؤساء الأديرة في حكومة فلورنسا في عام 1301. وكان الرجاء الرئيسي الذي توّجه به إلى زملائه المواطنين هو «أن يحبوا واحدهم الآخر كأخوة أعزاء» وأن يعتبروا «حب مدينتكم وخيرها» هو الخير الأعلى من كل ما سواه (pp. 92-93). وبمثل ذلك خاطب بونفيزين أهالي مدينة ميلان، في إحدى استغاثاته» طالباً منهم أن يضعوا مصلحة مدينتهم فوق جميع الولاءات الحزبية الانقسامية، وأن يدركوا أنه «بالسلام وحده يزدهرون» (p. 174). ولطالما عاد لاتيني إلى الموضوع ذاته في كتابه **كتب الكنز**. فعندما كان يتكلم عن وجهات نظر أرسطو المتعلقة «بحكم المدينة» في الكتاب الثاني، نراه يبدأ بالتأكيد على «أنه إذا تبع كل إنسان إرادته الفردية الخاصة، فإن حكم حياة الناس يتحطَّم وينحلّ، كلياً» (p. 223). وعندما كان باحثاً في نظرة فلاسفة قدماء آخرين مختلفين في الكتاب الثاني، امتدح أفلاطون والرواقيين لتذكيرهم إيّانا «أننا لم نولد لأنفسنا فقط»، وأن «علينا أن نعتبر المصلحة العامة فوق كل اعتبار آخر» (p. 291، انظر أيضاً، pp. 224, 267). وأخيراً، عندما تحوّل، في الكتاب الثالث ليقدم نصحه لحكام المدن، أكَّد على فكرة أنه، كما على أفراد الشعب» أن يهتموا ليل نهار بالخير العام لمدينتهم»، كذلك على حكومتهم أن تتأكَّد من «أن لا تعمل شيئاً لا يكون مصلحة واضحة للمدينة ككل» (pp. 392, 418).

وهذا واضح أنه حلقة مفرغة تتعلق بالمسألة المركزية المتمثِّلة في كيفية تحقيق مثل تلك الوحدة بين مصالح المدينة ومصالح مواطنيها الأفراد. وقد أجاب على هذا السؤال، الكُتّاب الذين ذكرناهم، وهو الجواب الذي وفَّر، بعد أن طوَّره أنصار المذهب الإنساني في عصر النهضة الإيطالية، أسس أحد أهم التقاليد الفكرية المختصة بتحليل الفضيلة والفساد في الحياة المدنية. ويمكننا القول بوجود مقاربتين رئيسيتين لهذا الموضوع، في تطوّر النظرية السياسية الحديثة. إحداهما تؤكد على أن الحكم يكون فعّالاً عندما تكون مؤسساته قوية، وفاسداً عندما تخفق البتّة في العمل بصورة كافية وافية. (وكان أعظم منافح عن هذه النظرة هيوم (Hume)). أما المقاربة الأخرى فتفيد عكس ذلك، أي، إذا كان البشر الذين يسيطرون على مؤسسات الحكم فاسدين، فإن أفضل المؤسسات الممكنة لا يتوقع منها أن تغيّرهم أو تكبحهم، بينما إذا كان البشر من أهل الفضيلة، فإن عافية المؤسسات تصير مسألة من الدرجة الثانية. ذلكم هو التقليد (الذي كان مكيافيلي ومونتسكيو أهم ممثليه) وهو الذي يؤكِّد على أن الشعب والقوانين هما اللذان يحتاجان، قبل سواهما، أن يحافظ عليهما، وليس آلة الحكم هي التي تمثِّل روح الحكام. ووجهة النظر الثانية هذه هي التي يمكن القول، إن كتّاب النثر الأوائل قد شاركوا بها والتي يمكن القول أنهم أدخلوها، ولأول مرة، في الفكر في مطلع الفكر السياسي الحديث.

وقد انعكس ذلك الالتزام في كل من المواضيع الرئيسية التي نظروا فيها وهم يناقشون المسألة العملية التي مؤداها، كيف يمكن تأمين المصلحة العامة. فابتدأوا بالبحث الجدّي في مسائل تختص بكيفية خلق رجال فضيلة ليخدموا كقادة للشعب. وكان الجواب الجذري الذي قدموه، وبشكل بارز، مفاده أنه يجب تجاوز النبلاء

التقليديين، ويجب أن يكون جميع الأفراد، من جميع الطبقات هم المؤهلون، وكان الشرط الأول يَمْثُلُ في وجوب حيازتهم على رؤية واسعة وكافية لمقاومة حكم المصالح الحزبية الانقسامية. وكان ذلك هو مقياس القيم الذي رأى كومباني أن يدعمه في دفاعه عن حكم رؤساء الأديرة الفلورنسيين الذين أزيحوا في انقلاب (Coup) عام 1301. فقد شجب زمرة النبلاء «السوداء» لفئويتها الانقسامية، وأكَّد على أن الجماعة الشعبية «البيضاء» تتألف من وطنيين حقيقيين «منصرفين للخير العام واحترام الجمهورية» (p. 126، وانظر: Becker, 1966, p. 678). وعبّر لاتيني عن النظرة ذاتها، واضعاً تأكيداً خاصاً على الافتراض الأساسي المفيد أن معيار النبالة الحقيقي يجب أن يكون في حيازة الفضيلة. فهو بدأ «مقارنته الفضائل» في الكتاب الثاني من كتابه **كتب الكنز**، بالكلام على «أولئك الذين تبهجهم نبالة نسبهم، ويتفاخرون بأجدادهم العظام» (p. 294 وما بعدها، وانظر: Davis, 1967, p. 434). واعترض على ذلك، مباشرة، بذكر المعتقد الرواقي المفيد أن جميع تلك المظاهر شاذة، لأن «النبالة الحقيقية، كما قال هوراس (Horace) ليست إلاّ الفضيلة عنده» (p. 296 وانظر: Holmes, 1973, p. 128). وأكَّد القول إنه، حتى إن الإنسان الذي ورث اسماً عظيماً «لا نبالة عنده، إذا كان يقود حياة خسيسة» (p. 296). وأكَّد، عكس ذلك، بالقول «على المرء أن لا يفكر في قوة الإنسان أو نَسَبه» عندما يفكر في انتخابه حاكماً أو قاضياً، لأن الاعتبارات الوحيدة ذات الصلة يجب أن تكون «نبالة قلبه والطابع الشريف لحياته» (p. 393). والافتراضات ذاتها ردّدها دانتي في الكتاب الرابع **للمأدبة** (*The Banquet*)، وجدير بالذكر في هذا المقام، أن نذكر أن دانتي كان تلميذاً للاتيني الذي توجه إليه في كتابه **الجحيم** (*Inferno*) كمعلم له، وتكلم بإعجاب عما تعلمه منه (p. 159، وانظر: Davis, 1957, pp. 74-86). بدأ دانتي بحثه الواسع في

النبالة بالاستشهاد بالمعتقد - الذي رآه رأي «كل إنسان تقريباً» - الذي أفاد أن معيار النبالة الوحيد يَمْثُلُ في «حيازة الثروة العريقة» (p. 240). ورفض ذلك المعتقد على أساس أن الثروات «هي وضيعة، وبشكل طبيعي»، لذا، هي «غريبة عن طبيعة النبالة» (pp. 276, 279). ونظر أيضاً، في النظرة المفيدة أن الإنسان، أي إنسان، يكون نبيلاً «إذا كان ابناً أو حفيداً لأي رجل ذي اعتبار، وإن كان هو نفسه صفراً» (p. 258). واعتبر ذلك خطأً شائناً أكثر من سواه، لأن مثل ذلك الإنسان «ليس وضيعاً فقط»، لكنه «الأوضع» لإخفاقه في اقتفاء الأمثلة الصالحة المتاحة له (p. 259). وكانت النتيجة التي توصَّل إليها، في نهاية المطاف، بعد عشرين فصلاً من عرض لتمييزات طويلة، هي قوله: «حيثما توجد فضيلة، توجد نبالة» (p. 322). وكما في حالة لاتيني، كان الحاصل الجذري للنقاش هو الإفادة عن أن صفة النبالة - التي قيل، إنها تؤهِّل الإنسان ليكون قائداً للشعب - هي صفة شخصية صرف، هي تحصيل فردي، وليست في الانتساب إلى عائلات صادف أن كانت عريقة أو غنيّة.

كان الشاغل الرئيسي الآخر لهؤلاء الكتّاب يَمْثُلُ في التفكير بالنصح الذي يحب تقديمه للحكام وللقضاة بعدما ينتخبون، باستحقاق، ويَشْغُلون مراكزهم. هذه هي النقطة التي كشفوا فيها، وبأجلى ما يكون، عن مقصدهم، الذي يفيد أن ما يهم في الحكم الصالح، أكثر من أي شيء آخر، ليس بنية المؤسسات، وإنما روح الأشخاص الذين يديرونها ونظرتهم. فهم لم يقدموا أي تحليل للبنية الإدارية للجمهوريات المدينية. فقد ركّزوا كل انتباههم على مسألة المواقف التي على القاضي أن يتبنّاها للتأكُّد من أن الخير العام لمدينته متحقق، وعلى الدوام. لا شك في أن هذه الفكرة الأخيرة لم تكن تعني كثيراً لكومباني، لأنها تقع خارج نطاق اهتماماته التاريخية،

وبصورة جوهرية. كما أنها لم تشغل بال بونفيزين كثيراً، وهو الذي كانت مواهبه وصفية، بشكل رئيسي، والذي اكتفى بالرجاء الزائف المفيد أن «صلوات الحكماء» قد تحثُّ الله على جلب السلام لمدينة ميلان ونهاية الانقسامات (pp. 171-176). لذا، ليس من المبالغة أن نقول، إن طموح الكتّاب لتقديم نصح عملي لحكامهم وقضاتهم حول السلوك الأفضل، الكتّاب الذين رسموا صورة عن الأمراء، بمن فيهم لاتيني وجون فايتربو ومؤلف كتاب **العين الرعويّة** (*The Pastoral Eye*) المغفل الاسم، كان الموضوع المركزي لجميع أبحاثهم العظيمة التشابه.

وكان حاصل ذلك الهمّ الشاغل، بصورة جزئية، إعادة بيان مباشرة بالفضائل التقليدية الأساسية مع النصح، كما طلب لاتيني، من كل حاكم «وجوب أن يضمن، بأن يشتمل حكمه على جميع تلك الفضائل وتجنّب كل الرذائل» (p. 417). ومن المهم أن نذكر، في هذه المناسبة، أن لاتيني كتب في الجيل الأول الذي كانت الترجمة اللاتينية لكتاب أرسطو **الأخلاق النيقوماخيّة** (*Nicomachean Ethics*) في حوزته. فتمكّن من أن يعتمد، وبمقدار كبير، على ذلك المصدر بغية تجهيز تحليل للصفات التي يجب أن يتخلّى بها كل حاكم صالح، يكون أوسع مما فعل الذين تقدّموه. فيجب أن يكون الحاكم ذا حكمة «وهي الفضيلة الأولى» التي تشمل بعد النظر، والاهتمام والمعرفة (pp. 231, 343). كما يجب أن يتخلّى بصفة الاعتدال، التي قيل، إنها تشمل الاستقامة والرزانة وكبح النفس عن الشهوات (pp. 248, 253 - 254). ويجب أن يكون ذا جَلَد أو قوة تمكنه من الحصول على «عظمة في الحرب وفي السلم»، وأن يتصف، أيضاً، بالثبات والصبر «في وجه الهجومات من الخصوم» (pp. 259-260). وأخيراً، يجب أن يتمتع بحسّ بالعدل، والعدل صفة

معقَّدة كثيراً، وتشمل الليبرالية، والتديّن، والشفقة، والبراءة، والإحسان والصداقة، والاحترام، والرغبة في الانسجام (pp. 271, 291 - 292).

كان لاتيني وسلفه من الكتاب أكثر وضوحاً، عندما تحوّلوا إلى النظر في الرذائل التي يجب تجنّبها في إدارة الحكم الصالح. وكانت نقطة لاتيني الأولى تفيد بأن على الحاكم أن لا يكتفي بالظهور بمظهر الحائز على فضائل الحكم. وهذه النقطة بحثت، أول ما بحثت، في الكتاب الثاني في مجال «مقارنة الفضائل»، ولاحقاً، تكررت في الكتاب الثالث في مجرى البحث الرئيسي الخاص «بحكم المدن». فأكَّد لاتيني على القول بأن الحاكم الذي يرغب بأن يحتفظ بسلطته «يجب أن يكون، وفعلياً يكون، كما يرغب في أن يظهر»، لأنه سيكون «مخدوعاً وبصورة كبيرة» إذا «هو حاول أن يكسب المجد بطرق زائفة أو بكلمات باهتة» (p. 303، وانظر: pp. 394, 417). والرذيلة الثانية التي نصح لاتيني الحاكم بتجنّبها هي خطيئة البخل الشديد والجشع. قد سبق أن تحدث جون فايتربو عن هذه العيوب (p. 240). بوصفه لها أنها «أمّ جميع الرذائل»، ووافق لاتيني على فكرة أن يكون واجب كل حاكم أن يضمن أن تدفع رواتب موظفيه «بطريقة لا يُلام بعدها بالجشع المالي» (p. 413). بعد ذلك وجَّه لاتيني انتباهاً خاصاً لمسألة هي التي أبرزها مكيافيلي، فيما بعد، كما كنا رأينا، وهي التي كان قد درسها مطولاً مؤلف كتاب **العين الرعويّة**، وأيضاً، جون فايتربو. ووفقاً لعرض لاتيني، إن النقاش هو «بين من يفضلون أن يكونوا مخيفين لا محبوبين، ومن يرغبون في أن يكونوا محبوبين لا مخيفين» (p. 414). وكان جوابه، مقتفياً سلفه، في تصويرهم لنوع الأمراء، متمثِّلاً في قوله عن أي حاكم ينغمس «في آلام وحشية وعذابات حادّة» سيقترف خطأً في مجال

الحكمة والأخلاق (p. 414). وهو لم يكتفِ بالمصادقة على قاعدة شيشرون التي تقول، «إن أعظم صفة في الحاكم هي الرأفة والشفقة مادام لهما علاقة بما هو حق»، بل حذّرنا (مستشهداً بشيشرون، أيضاً) قائلاً «لن يبقيك الخوف طويلاً في الحكم» بينما «لا شيء يساعد الإنسان على البقاء في السلطة مثل أن يكون محبوباً» (pp. 302, 415). وأخيراً، والأهم من كل ذلك، هو اتّباعه كتاب **العين الرعوية** وجون فايتربو في الخلوص إلى النتيجة التالية، ألا وهي: واجب أي حاكم هو أن يخدم، دائماً، كنموذج للاستقامة، متجنّباً، مهما كلفه الأمر، مغريات الاحتيال والخداع. وقيل، إن هذه القاعدة تنطبق في زمن الحرب، أيضاً، «فعلى الإنسان أن لا يثق بمن يقول إن على القائد أن يحرز النصر على خصومه عبر الخداع بالإضافة إلى القوة» (p. 268). وفي زمن السلم، قيل، إن الحفاظ على «إيمان صحيح بالله وثقة بزملائه من البشر» هو أعظم الفضائل، وهو «جماعها» إذ «بدون إيمان وإخلاص صادقين، لا يمكن الحفاظ على ما هو حق» (p. 394). هذا التركيز على مسألة الفضيلة السياسية كان أهم سمة مميِّزة للتفكير السياسي في أواخر عصر النهضة. بعد ذلك بقرنين ونصف، كرَّس مكيافيلّي أبرز فصول كتابه **الأمير** ـ الفصول المتعلقة «بكيف يجب أن تكون سيطرة الأمير على سلوكه تجاه رعاياه» - لدرس مجموعة الموضوعات ذاتها (p. 90). ومثل سَلَفِه، تساءل مكيافيلي، عما إذا كان واجب الأمير أن يحوز على «الصفات الصالحة» أو أن يتظاهر بأنه حائز عليها (p. 91). ثم سأل، ما إذا كان واجب الأمراء أن يكونوا كرماء أو بخلاء، قساة أو متعاطفين، وأخيراً، ما إذا كان عليهم، ودائماً، أن يصدقوا بكلامهم (pp. 92, 95, 99). ومثل الكُتّاب السابقين، وافق مكيافيلّي على أن المسألة المركزية تمُثُلُ في كيف «يحافظ (الأمير) على دولته»، وكيف تؤدي حياة الفضيلة السياسية إلى تلك الغاية. والفرق الوحيد بين شرحه

وشروح الذين درسناههم يَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أنه بينما أكَّد لاتيني وسلفه على أن إملاءات الحكمة والفضيلة تظل كما هي، وبصورة دائمة، فإن مكيافيلّي، وفي هذه النقطة، قدّم فرقاً حاسماً بين ممارسة الفضيلة وتحقيق النجاح في الشؤون السياسية.

الفصل الثالث

السكولاستيكية والحريّة

كان الفصل السابق محاولةً في تتبّع العملية التي بها تطوَّر الدرس التقليدي لفن كتابة النثر، وبصورة تدريجية، في القرن الثالث عشر، ليصير أيديولوجيا سياسية قادرة على الدفاع عن الجمهوريات المدينيّة وحرّياتها المهدَّدة. هذا الفصل سيهتم بالطريقة التي بدأت بها الحاجات الأيديولوجية ذاتها تتحقق، بعد ذلك الزمن بقليل، وتتحقق بأسلوب معاكس، لكنه لا يقل تأثيراً، عبر إدخال موضوعات وطرائق الفكر السياسي السكولاستيكي، في إيطاليا.

قبول السكولاستيكية

لقد نوقش دور السكولاستيكية في تطوّر النظرية السياسية لعصر النهضة كثيراً. وحديثاً، رأى أولمان (Ullmann) وآخرون أن السكولاستيكية «أدخلت المذهب الإنساني»، حتى إنهم زعموا بوجود خط مباشر من التحدر من النظريات السياسية لمارسيليو إلى مكيافيلي (Ullmann, 1972, p. 268 . وانظر أيضاً، Wilks, 1963, p. 102). ويتضح الآن، أن ذلك يعني تتبّع مسار مستقيم مضلّل، لأنه يغفل الإسهام الحاسم في نشوء المذهب الإنساني من قِبَل التقاليد السابقة

لتعليم النثر التي درسناها، قبل قليل. ومع ذلك، فإن ذلك الرأي يشكِّل تصويباً قيّماً للاعتقاد المألوف - الذي عبّر عنه، مثلاً، هازلتاين (Hazeltine) المفيد أن الفلسفة السكولاستيكية القانونية - الأخلاقية لم تسهم، إطلاقاً، في «اليقظة الفكرية العظمى» المرتبطة بالإنسانيين، لأن ممارسيها ظلوا، كلياً، بعيدين عن روح النهضة وهدفها» (Hazeltine, 1926, p. 739). الفصل الحالي سيبين أن الدراسات السكولاستيكية المزدهرة والمتألقة والمتأخرة، في الجامعات الإيطالية، أسهمت، وفعلياً أسهمت، إسهاماً مهماً أساسياً في نشوء فكرة النهضة السياسية.

كان أول إرساء لأسس السكولاستيكية عبر اكتشاف جديد للجزء الأساسي من أعمال أرسطو الفلسفية. إذا بدأ يتسرّب عددٌ مهم من النصوص الأرسطية، الذي غالباً ما كان محفوظاً في ترجمات عربية، إلى أوروبا عبر الخلافة في مدينة قرطبة (Cordoba)، في أوائل القرن الثاني عشر (Haskins, 1927, pp. 284-290). وبفضل جهود بحّاثين من أمثال البطريريك ريموند الطليطلي (Raymond of Toledo)، بدأت تلك النصوص تظهر في ترجمات لاتينية، وأدت تلك العملية، وبسرعة إلى تحوّل مواد تدريس الفنون الليبرالية في معظم الجامعات الرئيسية في شمال أوروبا (Knowles, 1962, pp. 188-191). وكانت الأعمال المنطقية هي النصوص الأرسطية الأولى التي عمّت، بتلك الطريقة، لكن، حوالي منتصف القرن الثالث عشر صارت الأبحاث الأخلاقية والسياسية متاحةً، أيضاً. وصدرت ترجمة جزئية لكتاب **الأخلاق النيقوماخية** من قِبَل هيرمانوس أليمانوس (Hermannus Alemannus) في عام 1243. وتمّت ترجمة كاملة للكتاب ذاته من قِبَل وليام موربك (William Moerbeke) الدومينكاني في العقد الزمني ذاته. وأخيراً أكملت الترجمة اللاتينية الأولى لكتاب **السياسة**

(*Politics*) من قِبَل وليام موربك نفسه، وذلك بعد عام 1250 مباشرة (Knowles, 1962, pp. 191-192).

لم تظهر نظرية أرسطو الأخلاقية - السياسية، في بادئ الأمر، غريبة فقط، بل مهدِّدةً لمفاهيم القدّيس أوغسطين للحياة السياسية المسيحية الشائعة[1]. فقد صوَّر أوغسطين المجتمع السياسي بأنه نظام مقدَّر إلهياً، ومفروض على البشر الساقطين، كعلاجٍ لخطاياهم. غير أن كتاب **السياسة** لأرسطو، يعتبر دولة المدينة (polis) مجرد خلق بشري، صُمِّمت لتحقيق غايات إنسانية صرفة. يُضاف إلى ذلك، كانت نظرة أوغسطين للمجتمع السياسي مجرد ملحق بالإيمان بالأخرويات حيث بدت حياة الحجاج على الأرض مجرد إعداد للحياة الآتية. عكس ذلك تكلم أرسطو في الكتاب الأول من كتاب **السياسة**، إذ تحدث عن فن «العيش والحياة الجيدة» في المدينة كمثال أعلى مكتفٍ في ذاته، ولم يُشِر، أبداً، إلى أي مقاصد أخرى تتعدّاه يجب تحقيقها للاستفادة من معناها الحقيقي (pp. 9-13).

وهكذا حصل واقع ذو أهمية فاصلة لنشوء نظرة للحياة السياسية حديثة، وطبيعية وعلمانية، مفاده أن مشاعر العداوة الأولى - والشجب - التي استقبل بها الاكتشاف الجديد لكتابات أرسطو الأخلاقية والسياسية، لم يسمح لها بأن تصمد. فعوضاً عن ذلك، حصلت محاولة لإنتاج تسوية بين الرؤية الأرسطية القائلة بكفاية الحياة المدنية والافتراضات الأخرويّة المميزة للمسيحية الأوغسطينية. ونشأت هذه الحركة، أصلاً، في جامعة باريس، حيث نوقشت المسائل بشغفٍ من قِبَل أنظمة التعليم الجديدة في الكنيسة. صحيح

---

(1) للاطلاع على دراسة قيمة للتضاد بين مفاهيم الحياة السياسية عند أوغسطين وأرسطو، انظر: Wilks, 1963, pp. 84-117.

أن الفرانسسكانيين، وبخاصة بونافنتور (Bonaventure)، استمروا في معارضتهم لمثل تلك الميول التوفيقية بين الأفكار المتعارضة، لكن منافسيهم الدومينيكانيين سرعان ما راحوا يكرسون أنفسهم لتطوير النظام الفلسفي كله وإقامته على الأساسين التوأمين، الفكر اليوناني والفكر المسيحي (Gilson, 1955, p. 402). وكان ألبرت الكبير(حوالي 1200–1280) هو الرائد القيادي في هذا التطوّر وكان يدرِّس في جامعة باريس خلال الأربعينيّات (1240s) (Gilson, 1955, p. 277). وكان أعظم مدافع عن النهج الجديد تلميذه القديس توما الأكويني (St. Thomas Aquinas) (حوالي 1225–1274) الذي بدأ يحاضر في باريس في أوائل الخمسينيّات (1250s)، وعاد إليها ثانية بين عامي 1269 و1272 (Gilson, 1924, pp. 2-3). وقبل وفاته، بعد سنتين، أكمل الأكويني كتابه الكبير ما عدا القسم الثالث، وهو **خلاصة اللاهوت** (*Summary of Theology*)، الذي كان عبارة عن فلسفة مسيحية كاملة مشادة على ما وصفه نولز (Knowles) بأنه «موافقة كلية» على فكر أرسطو الأخلاقي والسياسي (Knowles, 1962, p. 264).

في مناقشته كتاب **السياسة**، في لاهوته، وفي بحثه غير المكتمل الخاص **بحكم الأمراء** (*The Rule of Princes*)، سعى الأكويني، وبشكل طبيعي، إلى تكييف نظرات أرسطو في القانون وفي المجتمع المدني مع الترتيبات التي كانت سائدة، الإقطاعية منها والمَلَكية في شمال أوروبا. وكان واضحاً عند منظِّرين مثل مارسيليو البادوي، أن انشغال أرسطو كان ذا علاقة وثيقة بمسائل الجمهوريات المدينية الصغيرة مثل الموجودة في شمال إيطاليا. لذا، لم يكن بالأمر المفاجئ أن نجد أن الفلسفة الأخلاقية - السياسية لأرسطو كان لها تأثير قوي على الفكر السياسي

الإيطالي، بالرغم من أن الجامعات الإيطالية لم يكن لها دور في استعادة أعمال أرسطو (Kristeller, 1961, p. 36).

انتشر أثر كتاب **السياسة**، في إيطاليا، عبر قناتين رئيسيتين. أولاً، بدأ المحامون الرومان في بولونيا، وربما بتأثير مدارس القانون الجديدة في فرنسا، بإدخال تصوّرات وطرق النظرية السياسية الأرسطية في شروحهم وتعليقاتهم. وكان بارتولوس ساكسوفيراتو (Bartolus Saxoferrato) أحد القانونيين الرئيسيين الأوائل ممن وظّف ذلك المنهج السكولاستيكي. وبالإضافة إلى إعادة تأويل كتب القانون القديمة، كما كنا رأينا، بطريقة تبرر وتثبت استقلال الجمهوريات المدينية، كتب بارتولوس سلسلة من الكراسات اعتمدت، وبمقدار كبير، على كتاب **السياسة** لأرسطو في مجال العقيدة وفي أسلوب النقاش. وبرز ذلك الاعتماد في: **كرّاسة في حكم المدينة** (*Tract in City Government*)، لكنه كان واضحاً، أيضاً، في: **كرّاسة في الغويلفس والغيبلاينز** (*Tract on the Guelfs and Ghibellines*)، وفي الكراسة المشهورة: **كراسة في الطغيان** (*Tract on Tyranny*). ويبدو لي أنه من المهم التأكيد على هذه النقطة، لأنها لم تُقدَّر حقَّ قدرها حتى من قِبَل خبراء رئيسيين في أعمال بارتولوس. فأولمان، على سبيل المثال، قال، إن القانون الروماني هو الذي جهّز «الأساس الاستثنائي» لفلسفة بارتولوس القانونية والسياسية (Ullmann 1965, p. 214). ووولف (Woolf) أعلن أن بارتولوس لم يعتبر أرسطو، إطلاقاً، «مرجعاً خاصاً بأي معنى من المعاني» (Woolf, 1913, pp. 385-6). مثل تلك المزاعم التي انطوت على تضليل ما، لكون بارتولوس، اقتبس من أرسطو، بشكل متكرِّر، في كتاباته السياسية، حيث كان هدفه الرئيسي منها - كما دلّ بارتولوس نفسه على ذلك - هو تحريك نظرية أرسطو في

المجتمع السياسي، بغية تشخيص الوهن الداخلي للجمهوريات المدينية الإيطالية، والبحث عن علاج له.

كانت القناة الأخرى التي بدأ يرشح منها تأثير نظرية أرسطو الأخلاقية والسياسية متمثِّلةً في الاتصال المباشر بمنهج التعليم السكولاستيكي الذي كان يُدرَّس في جامعة باريس. فقد تزايد عدد الطلاب الإيطاليين الذين جذبتهم باريس بعد منتصف القرن الثالث عشر. وبعضهم - مثل الأكويني - بقي هناك بقصد الدراسة والتعليم، لكن آخرين عادوا إلى وطنهم لنشر معتقدات السكولاستيكية، التي لم تكن معروفة في الجامعات الإيطالية. وكان ريميغيو دو غيرولامي (Remigio de Girolami) (توفي عام 1319) أحد الكُتّاب السياسيين الأوائل الذين سلكوا ذلك الطريق. فقد درس لنيل درجة في الآداب في باريس في الستينيّات (1260s)، والمؤكد أن يكون قد استمع إلى محاضرات الأكويني، هناك. بعد ذلك، عاد إلى مسقط رأسه في مدينة فلورنسا، وعلّم لسنوات عديدة، كمحاضر (lector) في المدرسة الدومينيكانية المرتبطة بسانتا ماريا نوفيلا (Santa Maria Novella)، حيث كان دانتي أحد تلاميذه (Davis, 1957, pp. 74, 81). وكما كتب ريميو مواعظ كبيرة وتعليقات واسعة، أنتج كرّاستين سياستين لهما الطابع التومائي والأرسطي، ووجههما، كلتيهما، إلى مواطنيه في مدينة فلورنسا على أثر انقلاب عام 1301. وكان عنوان الكراسة الأولى التي كتبت في عام 1302 هو: **الخير العام** (*The Common Good*)، والثانية التي تمّت كتابتها بعد سنتين حملت عنوان: **خير السلام** (*The Good of Peace*) (Davis, 1960, pp. 668, 670). وكان الأخلاقي الدومينيكاني الثاني الذي تبع خط التطور الفكري ذاته اسمه بطليموس (Ptolemy) (أو بارتولوميو لوقا (Bartolommeo of Lucca) (توفي عام 1327). عاد بطليموس،

لاحقاً، إلى إيطاليا، حيث تمَّ تعيينه، فعلياً، بطريركاً لمدينة تورشيلو (Torcello)، في عام 1318. وبشجاعة اتخذ كتابه السياسي الرئيسي، الذي قد يكون قد كتب بين العامين 1300 و1305، شكل استمرار للشرح غير المكتمل لكتاب **حكم الأمراء** للأكويني. فقد كان يُظن طيلة سنوات القرون الوسطى المتأخرة، أن الأكويني كتب ذلك البحث كله، لكن الواقع هو أن بطليموس هو الذي ألَّف معظم الكتاب الثاني وكل الكتاب الثالث والكتاب الرابع كله (p. 270).

وأخيراً نقول، إن أهم فيلسوف سياسي ساعد على إدخال عقائد المذهب الأرسطي إلى إيطاليا، في ذلك الزمن، كان، وبلا شك، مارسيليو البادوي. كان مارسيليو إبناً لمحامٍ من مدينة بادوا، وبعد تعليمه الأوّلي في الجامعة المحلية، انتقلَ إلى مدينة باريس، في وقت غير معروف، واستقر هناك ليعلّم ثم ارتقى حتى صار رئيساً للجامعة، في عام 1312 (Gewirth, 1951, p. 20). وكما كنا قد رأينا، كان كتابه السياسي الرئيسي هو: **المدافع عن السلام** (*The Defender of Peace*)، وهو الذي أكمله في عام 1324. وقد سبق أن نظرنا في البحث الثاني من البحثين المنقسم إليهما الكتاب، والذي سعى فيه مارسيليو الدفاع عن حرية الجمهوريات المدينية ضد انتهاكات للدفاع عن حرية الجمهوريات المدينية ضد انتهاكات وتعدّيات الكنيسة. وعلينا الآن أن ننظر في العقائد العلمانية والسياسية المحضة الموجودة في البحث الافتتاحي الذي وصف فيه مارسيليو[2] العمليات الداخلية

(2) غالباً ما كان ينسب البحث الاول من كتاب *The Defender of Peace* إلى جون جاندوم (John of Jandum)، الذي كان أحد معلمي مارسيليو في باريس، وليس لمارسيليو نفسه (انظر على سبيل المثال: Lagarde, 1948, pp. 31-33) والمصادر المذكورة في: Gewrith, 1948, pp. 267 والهامش. هذه أسباب داخلية معقولة للشك في تلك النسبة، لأن المناقشات في البحث الأول تختلف اختلافاً كبيراً عن الكتابات السياسية المعروفة لجون جاندوم =

في الجمهوريات المدينية، وسعى لتحديد أسباب وهنها المزمن، وطوَّر، في مجرى عمله، نظرية في السيادة الشعبية هي أرسطية بشكل واضح ومنظَّم أكثر من أي شيء تمَّ حتى حينه.

الدفاع السكولاستيكي عن الحرية

كان الالتزام السياسي الرئيسي لجميع هؤلاء المنظِّرين السكولاستيكيين متمثِّلاً في المثال الأعلى للاستقلال السياسي والحكم الذاتي الجمهوري. فهذا مارسيليو يفتتح كتابه **المدافع عن السلام** بالتفجع لأن «المواطنين الإيطاليين» في زمانه «حُرموا من الحياة الكافية»، لأنهم أجبروا على أن يعانوا من «النير القاسي للطغاة بدلاً من الحرية» (p. 4). وعبّر بارتولوس عن نظرة مماثلة في كتابه **كرّاسة في حكم المدينة**. فبدأ بالملاحظة المفيدة أن النظام الأول الذي يجب تأسيسه «في مدينة روما بعد طرد الملوك» هو النظام الجمهوري «المشاد على كيان الشعب» (p. 417). ثم قال، بوضوح، إن شكل الحكم ذاته هو الأكثر ملائمةً للمدن الإيطالية، في زمانه. وسلَّم بمسحةٍ أرسطية بأن «مسألة ما يؤلف نوع الحكم الأفضل» لا يمكن البتّ بها من دون أن نعرف «مقدار ضخامة» شكل الحكم، ووافق على أنه «في نظام حكم كبير» قد يلزم أن يكون الحكم حكم الملوك (pp. 418, 419,

= (انظر: Gewirth, 1948, pp. 268) فإذا كان تأويلي لكتاب *The Defender of Peace* صحيحاً، يمكن القول أنه يوفِّر سبباً إضافياً للشك بأن يكون جون هو المؤلف. وأنا أعتبر أن الهدف الرئيسي لمارسيليو في البحث الأول كان التحليل والسعي لتبرير شكل السيادة الشعبية المجسَّد في الجمهوريات المدينية الإيطالية مثل مدينته بادوا. فإذا صحَّ هذا، فليس من المحتمل أن يكون جون جاندوم - الذي ما عرف ذلك الوسط - هو مؤلف البحث الأول، والأرجح أن يكون مارسيليو - الذي كان شاهداً على انتقال مدينته من الحكم الجمهوري إلى الطغيان خلال سنوات أربع من إكماله كتاب *The Defender of Peace* - هو مؤلف البحث كله.

p. 420). غير أنه انتقد، وبشدة، افتراض الأكويني المفيد أن النظام الملكي هو أفضل أشكال الحكم، دائماً. ورأى، وبيقين، أن «أكثر ما يلائم المدن الصغيرة هو حكم الكيان الشعبي كله» (p. 419). وضرب مثلاً على ذلك، مدينة بيروجيا (Perugia) (حيث قضى معظم حياته المهنية) كمكان «الحكم فيه بسلام، والمدينة تنمو وتزدهر»، وأن مردّ ذلك في امتياز مؤسساتها الجمهورية[3]. وكرر بطليموس (Ptolemy) ذات للالتزام الذي شمل الانتقاد ذاته للأكويني، في تتمته لكتاب **حكم الأمراء**. فقد كان الأكويني قد بدأ ذلك البحث بإنشاء تمييز بين نمط الحكم «الملكي» ونمط الحكم «الاستبدادي»، وذلك كتمهيد لرأيه المفيد أنه في حين أن الطغيان هو أسوأ أنواع الحكم، فإن الملكية الوراثية هي الأفضل من كل ما عداها (pp. 225, 233). أما بطليموس فقد فضَّل التمييز بين أشكال الحكم «الاستبدادي» وأشكال الحكم «السياسي» معرِّفاً النظام «السياسي» بأنه الحكم الذي «يدار وفقاً للقانون» و «بالنيابة عن الجسم الرئيسي للشعب» (p. 283). وهذا أدّى به إلى عكس تفضيل الأكويني، إذ دفعه، كما قال هو نفسه، إلى إدخال النظام «الملكي» في صنف الأنظمة «الاستبدادية»، وللبرهان على أن شكلاً منتخباً من النظام «السياسي» لا بدّ من أن يكون مفضَّلاً، ودائماً (p. 391). وسلَّم بالواقع المفيد أنه ليس ممكناً، دائماً، تأسيس مثل ذلك النظام الحرّ والمستقل ذاتياً، لأن «بعض مناطق العالم تناسبها العبودية أكثر من الحرية» (p. 287). غير أنه أكَّد على أن نظام أي بلاد

---

(3) انظر أيضاً تأكيد بارتولوس في مطلع *Tract on Tyranny* على أنه كما أن الطغيان هو أسوأ أشكال الحكم، فإن **حكم الشعب** (directe regimen) هو الأفضل (p. 322) وللاطلاع على دراسة مفيدة للطرق التي قال بها القانونيون الإيطاليون في القرن الرابع عشر، عموماً، لدعم المثال الأعلى المتمثّل في المواطنة الفعالة، انظر: Riesenberg, 1969, pp. 246 - 247.

يكون لأفراد شعبها نفوس قوية، وقلوب شجاعة، وذكاء واثق، فإن مثل ذلك النظام «السياسي» لن يكون الأفضل فحسب، بل سيكون شكل الحكم الطبيعي أكثر من سواه (p. 381). واختتم بالتفاخر قائلاً، ذلك هو سبب «ازدهار ذلك النمط من الحكم في إيطاليا، قبل سواها»، وهي البلاد التي رأى شعبها في الحرية قيمة عليا - وكما أكَّد موافقاً وبطريقة متفائلة - قائلاً: وهي البلاد التي «لم يقدر أحد أن يستخدم فيها سلطة دائمة أو أن يحكم بالطغيان» (p. 381).

هذا التفضيل للمذهب الجمهوري تثبَّتَ برؤية لروما القديمة وتاريخها، وهي الرؤية التي لم يُشَرْ إليها كتّاب النثر الأوائل. فبدأ، الآن، المُنظِّرون السكولاستيكيون في اعتبار الزمن الجمهوري، لا الزمن الإمبراطوري، أنه عصر تفوّق روما الأعظم. وكنتيجة لذلك، تبنّوا موقفاً جديداً تجاه الشخصيات القيادية في الجمهورية الأخيرة، وبخاصة كاتو (Cato) وشيشرون (Cicero). فسابقاً، كان ينظر إلى هؤلاء الرجال بوصفهم حكماء رواقيين، وبالتالي نماذج الابتعاد عن اضطرابات الحياة السياسية. أما الآن، وبدلاً مما كان، صاروا يُمتَدحون كوطنيين عظام، وكنماذج للفضيلة المدنية، إذ رأوا حرية الجمهورية في خطر، وحاولوا الحفاظ عليها من هجمة الطغيان.

كان هانز بارون (Hans Baron) قد أشاع الاعتقاد المفيد أنه، قبل أوائل القرن الرابع عشر، لم يوجد تعبير عن الأفضلية النظرية للمذهب الجمهوري في الفكر السياسي الإيطالي، وبالتالي، لم يكن هناك تقدير «للعقيدة المدنية» عند شيشرون، أو لتمسّكه بالقيم السياسية الجمهورية[4]. وهناك جدل يفيد أن العناصر الرئيسية في

(4) انظر: Baron, 1966, p. 121. وللحصول على تعابير أخرى عن ذات الاعتقاد، انظر مثلاً: Rubinstein, 1942, 1958, p. 200; Holmes, 1973, p. 129; Witt, 1971, p. 171. =

ذلك الوعي التاريخي الإنساني كانت قد تشكلت بوصول النظرية السياسية السكولاستيكية إلى إيطاليا قبل قرن، تقريباً[5]. وسبق لمارسيليو أن اعتبر شيشرون مسؤولاً عاماً حكيماً، وليس مجرد حكيم رواقي، ورأى في سلوكه في زمن مؤامرة كاتيلاين ما يستحق التقدير الخاص (pp. 56-57). كذلك، امتدح ريميغيو (Remigio) كلاً من كاتو وشيشرون لمذهبهم الجمهوري الوطني، وذلك في بحثه في كتاب **الخير العام** (*The Common Good*)، وأظهر عن ارتيابه بيوليوس قيصر (Julius Caesar) ورؤيته للإمبراطورية (p. 68. Davis, 1960, p. 666). وذكّرنا بارتولوس بقوله في: **كرّاسة في حكم المدينة**، عندما قال، إنه في ظل الحكم الجمهوري، لا الحكم الإمبراطوري «صعدت مدينة روما إلى العظمة» (p. 420). كما كرّس بطليموس لوقا فصولاً عدّة من كتابه **حكم الأمراء** للتعبير عن إعجابه بالجمهورية الرومانية، وبشكّه المقابل بالإمبراطورية التي أبطلتها وحلّت محلّها[6]. وهو وافق كاتو مستحسناً معارضته لسلطة الشخص الواحد، ولحشد، إخوانه المواطنين في مسعى استهدف المحافظة

= وأصلاً، كان بارون نفسه متردداً (لذا كان أكثر دقة من الوجهة التاريخية) في مقالته المبكّرة حول «الروح المدنية». انظر: Baron, 1938a, p. 84.

(5) وكما ذكر Davis, 1967, p. 427 يمكن الوقوع على بعض عناصر هذه النظرة قبل ذلك، في شرح لاتيني لسقوط الجمهورية الرومانية في كتابه *Books of Treasure*. واعتبر لاتيني مؤامرة كاتيلاين (Catiline) بداية نهاية الحرية الرومانية (p. 44). لذا، راح يمجّد هجوم كاتو (Cato) على اشتراك القيصر في ساحة العمل (pp. 348- 351). ولم يقتصر بمديحه لشيشرون بوصفه «أفصح رجل في العالم»، وإنما، أيضاً بوصفه وطنياً عظيماً تمكن «بحكمته العظيمة» كقنصل «أن ينجح في التغلّب على المؤامرة» التي وجهها كاتيلاين ضد حرية الشعب (p. 44). وقد وظّف بارون هذا الدليل وسواه، في سلسلة من المقالات القيمة المتتالية، لكي يتحدّى أطروحة بارون حول أصالة «المذهب الإنساني» في القرن الرابع عشر.

(6) كان هذا المثل المضاد لأطروحة بارون العامة هو الوحيد الذي اعترف به بارون نفسه. انظر: Baron, 1966, pp. 55, 57.

على إرثهم الجمهوري (pp. 284-285). وأبدى إعجابه بالنظام الجمهوري، نظام الانتخابات السنوية لملء جميع المراكز الرئيسية، وأثنى على القناصل «لأنهم حكموا الشعب بطريقة «سياسية» .p (353. وأبرز كاتو وشيشرون «للمَثَل الذي قدَّماه عن حبّ الوطن»، كما يكشف عن عداوة ظاهرة ليوليوس قيصر، الذي يتهمه «باغتصاب السلطة العليا» و«تحويل نظام «سياسي» حقيقي إلى نظام استبدادي وحتى إلى مركز لسلطة طاغية» (pp. 313, 362).

بينما كان هؤلاء الكتّاب يعبِّرون عن تفضيل قوي للحرية الجمهورية، كانوا على وعي دقيق بالاتجاه السائد الداعي لأن تُبتَلع المؤسسات الحرّة للجمهوريات المدينية من قِبَل حكم المستبدين. فهذا مارسيليو راح يبدأ بالنطق بالتفجّع - الذي تكرر، لاحقاً، وبنفس الكلمات، تقريباً، من قِبَل مكيافيلي - لأن إيطاليا «تُضرَب بعنف من جميع الجهات بسبب النزاع، وقد تحطمت تقريباً، حتى يمكن، وبسهولة غزوها من قِبَل كل من يرغب في احتلالها» (p. 4). ووافق بارتولوس في كتابه **كرّاسة في حكم المدينة** على أن «إيطاليا اليوم غاصة بالطغاة» الذين أقاموا شكل حكم منحط لدرجة أن أرسطو لم يتصوّره (pp. 418, 427). وكان الحاصل «حالة وحشية بشكل كامل» فيها «عددٌ كبير من المستبدين، وكل واحدٍ منهم قويّ في منطقته، ولا واحداً منهم يملك من القوة الكافية للسيطرة على الآخرين» (p. 418).

وهكذا، كان أحد المشاغل الرئيسية لهؤلاء المنظِّرين يتصل بالسؤال عن سبب عدم كون نظام الحكم الذي أعجبوا به كثيراً منيعاً في وجه المستبدين الوافدين. فهم لم ينتبهوا للفكرة - البارزة في الكتابات النثرية التي درسناها - المفيدة أن نمو الثروة الخاصة قد يكون قد خدم كقوة سياسية مُفْسِدة. على العكس، مالوا إلى تأييد النظرة التي غالباً ما اعتبر نشوؤها للمرة الأولى في أوائل القرن الرابع

عشر - وهي النظرة المفيدة أن الثروة الخاصة، وبحسب قول بارتولوس «تميل إلى تعزيز الفضيلة» لأنها «تميل إلى تعزيز الشهامة التي هي فضيلة، كما يقرّ بذلك الأكويني نفسه» (vol. 9, p. 117). غير أنهم وافقوا، وبقوة، كتّاب النثر، على أن الضعف الأخطر من سواه في الجمهوريات المدينية كان في انقساماتها الحزبية المتطرفة، وفوضاها المستمرة، وافتقارها إلى السلام الداخلي. فحرَّكوا مصادرهم التومائية والأرسطية بطريقةٍ لوضع تلك النقطة المألوفة بأسلوب جديد ومؤكَّد أكثر مما كان.

كان الرأي الأساسي الذي قدّمه جميعهم هو اعتبارهم الحصول على السلام والانسجام (pax et concordia) هو القيمة العليا في الحياة السياسية. فأحد كراريس ريميغيو، كما سبق أن رأينا، حمل عنوان: **خير السلام**، افتتح بالرأي أن «السلام هو الهدف الرئيسي والخير الأعظم للشعب» (p. 124). كذلك مارسيليو أكَّد على مركزية السلام في عنوان كتابه الكبير، الذي يبدأ بتعليق مفصَّل اختص «بالهدوء أو السلام» باعتباره الحالة التي أوصى بها المسيح أكثر من سواها، لتكون لنا، وكذلك تلاميذه الرسل (pp. 3-4). ووافق بارتولوس على النظرة ذاتها في نقاط رئيسية عدّة في مؤلفاته السياسية. فقد بدأ **كرّاسة في حكم المدينة** بالبرهان على أن «الهدف الأساسي» للحكم يجب أن يكون، ودائماً أن يكون، «السلام والوحدة»، وكرِّر في: **كرّاسة في الطغيان** قائلاً، إن «الهدف الرئيسي في المدينة»، يكون، بالتالي، الواجب الرئيسي للحاكم العادل، هو، دائماً، «إبقاء المواطنين في سلام وهدوء» (pp. 325, 418).

عبّر دنتريف (D'Entrève) في تحليله لكتاب **المدافع عن السلام** عن مفاجئته لأن مارسيليو اتخذ مثال السلام نقطة بدايته (D'Entrève, 1939, p. 50).

ولا تعود هناك مفاجئة، إذا تذكّرنا الجذور الأرسطية لفكر مارسيليو، بالإضافة إلى اهتمامه بشرح خسارة الحرية في الجمهوريات المدينية، في زمانه. فقد سبق لأرسطو أن أرسى قاعدة، كرّرها بعده الأكويني، مفادها أن الحفاظ على السلام يوفِّر «الوسيلة لدعم خير الشعب وسلامته»[7]. وما فعله مارسيليو، وببساطة، كان ترداد ذلك الافتراض في مطلع كتاب **المدافع عن السلام**، قائلاً بوجوب أن يكون الحكم الصالح و«كفاية الحياة»، بصورة جوهرية، «ثماراً للسلام وللهدوء» (pp. 3, 5). أما سبب اعتباره رأيه ذاك مركزياً في حجّته، فهو لأنه اعتبره مفيداً في شرحه سبب كون حرية الجمهوريات المدينية الإيطالية مهدَّدة في كل مكان، وأنها صارت مفقودة. فقال، كما أن ثمار السلام تكون في الحكم الصالح، كذلك لا بدَّ من أن تكون ثمار نفي السلام في حصول الطغيان، لأن الطغيان هو نفي الحكم الصالح (pp. 3-5). لذا، فإن نفي السلام أو «التضاد مع الهدوء» هو حالة «التنافر والنزاع» (p. 4). ووصل إلى الاستنتاج بأن مفتاح شرح سبب كون الحكم الإيطالي «مزعزعاً بحدّة، بكل أنواع الصعوبات والقلاقل» لا بدّ من الوقوع عليه في دراسة أسباب تنافرها المزمن وانقساماتها الدائمة، التي تمنعها، في الوقت الحاضر، من التمتع «بثمار السلام الحلوة»[8] (p. 4). وكانت نتيجة ذلك الاعتقاد بوجود علاقة مباشرة بين النزاع الحزبي والطغيان أن مال جميع المنظِّرين السكولاستيكيين

---

(7) تلك كانت طريقة وصف الأكويني للنقطة في القسم من كتاب *The Rule of Princes* الذي كتبه هو في ص 226.

(8) إذا صحَّ تحليل مارسيليو لتصور السلام (pax)، فسيكون كلام روبنشتاين (Rubinstein) مضللاً عندما يزعم أن تصوري السلام والانسجام (pax et concordia) كانا يعتبران «أكثر النتائج المرغوبة للحكم العادل (Rubinstein, 1958, p. 187)». أما حجّة مارسيليو فتفيد أن الحكم العادل هو نتيجة شرط السلام. وللاطلاع على تحليل كامل لدور السلام في نظرية مارسيليو السياسية، انظر: Gewirth, 1951, pp. 94 -115.

لاعتبار مسألة التنافر المدنية الخطر الرئيسي على حرية الجمهوريات المدينيّة. وكانوا على وعي بسبيلن بهما نشأ ذلك التنافر. أحدهما، وهو الذي أكَّد عليه مارسيليو تأكيداً خاصاً، يكون عندما يحصل انقسام في السلطة في داخل مجلس المدينة الحاكم. وقد حدث مثل هذا، وبشكل متزايد، في الممارسة بانتخاب كابتاني دِلْ بوبولو (Capitani del Popolo) كوسيلة لتحدّي الحكم الحصري للحاكم في الجزء الأخير من القرن الثالث عشر. وكما أشار مارسيليو، فإن الخطر الكامن في أي تطور مثل ذلك يَمْثُلُ في أن المواطن العادي لا يُعذر في «مثوله أمام حاكم ما وعدم مثوله أمام أحد آخر، أو آخرين». ولا يكون الحاصل مجرد فوضى بل ظلماً، لأنه «إذا مَثَلَ أمام، واحد وتجاهل الآخرين»، فقد يغفر له أحدهم، لكن قد «يُدان من قِبَل الآخرين بتهمة الاحتقار» (p. 82). ولا يؤدي ذلك إلاّ إلى «انقسام المواطنين وتعارضهم، واقتتالهم وانفصالهم، وإلى دمار الدولة، في نهاية المطاف»، لعدم وجود اتفاق على من يُطاع، وبحق، يجب أن يُطاع (p. 82). غير أن الخطر الرئيسي الذي أكّد عليه هؤلاء الكتّاب فهو شيوع النزاع الحزبي والتنافر بين المواطنين أنفسهم. فريميغيو تفجّع نادباً في كرّاسته **الخير العام** (*The Common Good*)، لأن نبوءة القدّيس بولس عن مجيء زمن نزاع «قد تحققت في هذه الأيام من قِبَل الإنسان الحديث، وقبل كل شيء، في إيطاليا». فقد وُجد أناسٌ لم «يهملوا الخير العام» فقط، بل، باستمرار، خرّبوا القرى، والمدن، والمناطق، والبلاد كلها ودمّروها بعداواتهم التي جاوزت كل حدّ» (p. 59). وبالمثل أكَّد مارسيليو قائلاً حيث «لا يكون هناك حساب عادل لأعمال الناس النزاعية وأذيّتهم واحدهم للآخر» فإن الحاصل المؤكَّد هو«القتال، وانقسام الناس المجتمعين، وفي النهاية، دمار الدولة» (p. 64). وكرَّس بارتولوس (Bartolus) كلّ كرّاسته **كرّاسة في الغويلفس والغيبلاينس** (*Tract on Guelfs and Ghibellines*) لتحليل مسألة النزاع

الحزبي المزمن في الجمهوريات المدينية. فهو وافق، متوسِّلاً معرفة الأكويني، على أنه قد يكون مشروعاً إنشاء وتعزيز الانقسام إذا كان الهدف هو «القضاء على الطغيان» و«الحصول على حكم عادل» (p. 415). غير أنه حاجج قائلاً، إنه، إذا لم يكن مثل تلك الأحزاب «للخير العام»، وأنها تشكلت «بغية إزاحة حزب آخر من الحكم»، عندئذٍ، «يجب اعتبار تشكلها غير شرعي، وبشكل صريح»، لأنها تؤلف الخطر الأعظم على النظام الصالح والسلام (p. 415).

إذن، كانت المسألة الرئيسية عند هؤلاء الكتاب، جميعهم، تَمْثُلُ في كيفية تجنّب النزاع الحزبي والتنافر وتأمين السلام. وهنا نجدهم موافقين، بصورة عامة، على الإجابة التي قدّمها منظِّرو النثر الذين درسناهم. فقد أكَّدوا على وجوب التخلّي عن المصالح الانقسامية، وعلى أن تكون مصلحة كل مواطن فرد معادلة لمصلحة المدينة ككل. كما طلب مارسيليو تكراراً، أن تكون «المصلحة العامة» هي «الهدف الذي يجب تحقيقه» في جميع الأوقات (p. 72، وانظر: p. 5-6, 42). ومع أن ذلك الالتزام هو التزام مألوف، فإنهم عبروا عنه، في أغلب الأحيان، بأسلوب جديد ودراماتيكي عبر إدخال غموض متعمَّد في التحليل السكولاستيكي لتصور «الخير العام». وأوضح مثل قدّمه ريميغيو في تكييفه للأكويني الذي كانت نتيجته إنتاج عقيدة سياسية وصفها كانتوروفيتش (Kantorowicz) بقوله: «إنها مذهب هيغلي أوّلي تومائي» (Kantorowicz, 1957, p. 479). وكان الأكويني قد قال في بداية **حكم الأمراء** (*The Rule of Princes*) «لا يمكن اعتبار النظام على حق وعادلاً إلاّ إذا سعى لتحقيق الخير العام للشعب» (p. 224). ونجح ريميغيو، ببراعة يدوية واضحة، في تحويل تلك العقيدة إلى مطلب قوي لولاء مدني، لأنه اعتبر فكرة العمل «لخير المدينة» (pro bono communis) مكافئة لفكرة العمل «لخير أعضاء المجتمع» (pro bono communi) (Rubinstein,

(1958, p. 185. ثم وُظِّف ذلك الالتزام «النقابي» القوي، بحسب وصف ديفيز (Davis) كافتراض رئيسي لحجته في كتاب **خير السلام** (Davis, 1960, p. 670). وكان السؤال المحدَّد الذي طرحه متمثِّلاً في ما إذا كان مبرراً، للحفاظ على السلام بين المدن، التغاضي عن الأذى الذي يصيب المواطنين الأفراد (Davis, 1959, p. 107). وذكر مثلاً مفاده الاستيلاء على ملكية شخص من قِبَل مواطنين في مدينة أخرى، وسأل عن نوع التعويض الذي يجب السعي إليه في مثل تلك الظروف. والجواب الذي قدمه كان في قوله، إنه إذا كانت مصلحة المدينة أهم من حقوق أي عضوٍ فردٍ، فقد يكون من الضروري التغاضي عن الضرر الحاصل، كلياً، في مثل ذلك الوضع، إذا كان الخيار البديل انتهاك السلام بين المدينتين المعنيتين[9].

وكما كانت الحال عند كتّاب النثر، فإن الإعلان عن ذلك الالتزام العام يُبقي المسألة المركزية تراوح مكانها كأنها في حلقة مفرغة. فالسؤال يظل، وهو: كيف يمكن إنشاء ذلك التوحيد بين خير المدينة وخير المواطنين الأفراد، على صعيد الممارسة؟ فعندما نتقدم لمعالجة هذه المسألة، فإننا نجد تضاداً كاملاً بين المنظِّرين السكولاستيكيين والكُتّاب الذين سبق أن درسناهم. وكما كنا قد رأينا، كانت إحدى أهم الحركات المميزة التي قام بها كتّاب النثر، بما يتعلق بهذه النقطة، هو التركيز على تصوّر «النبالة الحقيقية»،

---

(9) pp. 134-135. وللاطلاع على الالتزام العام ذاته، انظر، مثلاً، كتاب بطليموس *The Rule of Princes*, p. 364 وكتاب بارتولوس *Tract on Tyranny*, p. 327. وكما بيّن روبنشتاين، إن الفكرة المفيدة أن يكون «الحاكم» و«الخير العام» متطابقين كانت مركزية في فن التصور الجصّي الأيقوني للحكم الصالح، عند لورنزيتي (Lorenzetti)، في مدينة سيينا (Siena). انظر بخاصة: Rubinstein, 1958, p. 181. الالتزام ذاته يتكرر في أبحاث أخرى لريميغيو أيضاً، وبخاصة كتاب *The Common Good*. وللاطلاع على دراسات خاصة بهذا الموضوع - مع مقتبسات من بحث ريميغيو، انظر: Egenter, 1934 and Minio- Paluello, 1956.

وكان القصد تحديد مجموعة الصفات التي علينا أن نبحث عنها في حكامنا، إذا أردنا الضمان بأنهم مكرِّسون أنفسهم للخير العام، جوهرياً. أما المنظِّرون السكولاستيكيون، فبعكس ذلك، عبّروا عن اهتمام أقلّ بكثير بذلك الموضوع. وعندما كانوا يعتبرونه، كانوا يميلون إلى تقديم وجهة نظر مضادة، وبشكل قوي. وتجلّى هذا، في الفصل الذي عقده مارسيليو عن انتخاب الحكام، لكن أوضح مثل قدّمه بارتولوس، في دراسته لتصوّر النبالة في آخر تعليقه على الدستور (وما بعدها vol. 6, pp. 114). وتلك صارت نقطة الانطلاق في رأي دانتي المفيد أن الفضيلة وحدها، هي النبالة الحقيقية (p. 116). ووافق بارتولوس قائلاً، إن ذلك قد يكون وصفاً صحيحاً لما يدعوه النبالة «الروحية» أو «اللاهوتية». فقد يكون المرء نبيلاً «في نظر الله» لسبب بسيط ألا وهو «لأنه فاضل، لذا يخلّصه الله» (p. 118). غير أنه قال، إنه، بالرغم من أن واجب المرء أن «يحترم ذكرى شاعر عظيم مثله»، فإن هناك نقطتين كان تحليل دانتي مخطئاً فيهما (p. 117). فرأى أن دانتي كان، وقبل كل شيء مبالغاً عندما أصرَّ على فصل النبالة عن الثروة الموروثة. وكما سبق أن رأينا، كان بارتولوس يعتقد أن الثروة قادرة على تعزيز الفضيلة. كما اعتقد أن «أي شيء يميل إلى تعزيز الفضيلة يميل إلى تعزيز النبالة». وهكذا، انتهى إلى القول المنسجم مع أخلاقيين محافظين من أمثال دا نونو (Da Nono) بوجوب وجود رابطة ما بين الحيازة على الثروة وتحقيق النبالة[10]. وكانت حجّته الأخرى هي أن شرح دانتي

(10) انظر: Bartolus, vol. 6, p. 117. المراجع التي يستشهد بها، في هذه النقطة، هي الأكويني وأرسطو في كتابه *Nicomachean Ethics*, Bk IV. وبالنسبة إلى جيوفاني دا نونو (Giovanni da Nono)، انظر: Hyde, 1966b, pp. 107-109 وفيما يتعلق بآرائه في النبالة، انظر: Hyde, 1966b and Hyde, 1966a, pp. 64-65.

مبسَّط كثيراً، لأنه أخفق في الإدراك بأن تصوّر النبالة هو شرعي، جزئياً. فقد تحصل امرأة على النبالة عبر الزواج، بينما قد يصير رجل نبيلاً لأن «أميراً منحه أحد الألقاب كالنبالة أو بواسطة القانون» (p. 118). (وهذا ما حدث مع بارتولوس نفسه عندما جعله الإمبراطور تشارلز الرابع كونتاً (Count) في عام 1355 (Sheedy, 1942, p. 105). وينتج من ذلك، وبحسب بارتولوس، أن علينا أن نكون مستعدين للاعتراف بالنبالة «المدنية التي ابتدعناها لتضاهي النبالة الإلهية وتحاكيها، وليس الاعتراف بالنبالة الإلهية فقط» (p. 118) وهذا، بدوره، عنى أننا لا نستطيع، وببساطةٍ، أن نساوي بين النبالة والفضيلة، كما أرادنا دانتي أن نفعل. لأن ذلك معناه تجاهل الحقيقة الواضحة التي تفيد أن ألقاب النبالة المدنية، الحقيقية يمكن اكتسابها أو وراثتها، أحياناً، من قِبَل أناس لا يستحقونها، أساساً. وكما استنتج بارتولوس، نحن لا نستطيع أن نتجنّب القبول بابن ملك نبيلاً «حتى لو كان فاسداً وسيء السمعة»، لأن «ما يحوز عليه الإنسان بالولادة، لا يمكن نزعه منه» (p. 118). غير أن التعارض الرئيسي بين المنظِّرين السكولاستيكيين وكتّاب النثر السابقين يَمْثُلُ في نوع النصح السياسي الذي عدّوه أنسب نصح يمكن تقدميه. لقد رأى المنظِّرون السكولاستيكيون، وبوضوح - وهذا الرأي مذكور بجلاء عند ريميغيو - أن فنون النثر ذات أهمية هامشية في الحياة السياسية، لأنها لا تقدم أكثر من تدريب في تقنيّات «الزخرفة اللفظية» (Davis, 1965, p. 431; McKeon, 1942, p. 23) لذا، فإن الكتّاب السكولاستيكيين لم يصرفوا وقتاً طويلاً في المتابعة النثرية المحبَّبة الخاصة بنصح الحكام والقضاة حول أفضل طرق الكلام، والكتابة، وعموماً، حول كيف يتصرفون مستخدمين أكثر الأساليب إقناعاً. فبدلاً من ذلك، مالوا إلى تركيز، انتباههم الرئيسي على آلية الحكم. فقدموا أنفسهم كمحللين سياسيين أكثر من أخلاقيين،

مركزين آمالهم، لا على الأفراد ذوي الفضيلة، بل على المؤسسات ذات الكفاءة بوصفها أفضل الوسائل لتعزيز الخير العام وحكم السلام.

الخطر الرئيسي للسلام الذي أفردوه هو، وكما كنا ذكرناه، انتشار النزاع الحزبي. لذا، كانت الإصلاحات التي اقترحوها مصمَّمة كلها، للتقليل، وإلى أدنى حدّ ممكن، من مخاطر الاضطرابات الحزبية. ونرى، من الأهمية بمكان، وبخاصة في كتاب **المدافع عن السلام**، أن نؤكد على مركزية تلك الاهتمامات العملية. وأحد الأسباب يَمْثُلُ في أن بحث مارسيليو الأول نوقش، في أغلب الأحيان - مثلاً، من قِبَل لاغارد (1948) وويلكس (1963) - بمعزل عن الظروف التي أُلِّف فيها. وحالما نركزعلى سياقه السياسي المباشر، يتضح لنا أن مارسيليو لم يكن كاتباً عن الفكر الدستوري المجرد فقط. لقد كان، أيضاً، مقدِّماً مجموعة عملية من المقترحات السياسية قصد منها، وبوضوح، أن تكونِ، وقبل كل شيء، حلاً للمسائل الخاصة بالجمهوريات المدينية الإيطالية مع أنه، وبلا ريب، اعتبرها صالحة لجميع الأزمنة. السبب الإضافي لرغبتنا في تأكيد تلك المشاغل المباشرة هو تمكيننا من الحصول على قياس أصدق لإنجاز مارسيليو. فهناك عددٌ من المعلِّقين، الذين درسوا البحث الأول كنظرية عامة، شعروا بأنهم مدفوعين إلى التشكّي - كما فعل لاغارد - من «هزال» أفكار مارسيليو الدستورية (Lagarde, 1948, pp. 199-200). فحالما نكشف عن السياق الذي فيه وله كتب، يمكننا أن ندافع عن المعنى الإيجابي لأصالة مارسيليو. والواقع هو أن ما نجده - عند بارتولوس وأيضاً عند مارسيليو - ليس مجرد تشخيص للنزاع الحزبي بوصفه التهديد الرئيسي لحريات الجمهوريات المدينية، بل نجد، أيضاً، جواباً

جديداً وجذرياً على السؤال الخاص بكيفية تأمين تلك الحريات، على أفضل وجه.

وكما كنا رأينا، كان أحد مظاهر مسألة النزاع الحزبي المركزية، والتي أكَّد عليها مارسيليو، بخاصة، يتمثَّل في السماح بانقسام السلطة داخل المجالس الحاكمة في المدن. لذلك، كان أحد الأهداف الرئيسية لبحثه الأول هو اقتراح وسيلة لتجنّب تلك الصعوبة. أما الحلّ الذي اقترحه فقد كان، وببساطة، في وجوب أن لا ينقسم الحكام، أبداً. ورأى أن الاختبار بيَّن أنه يستحيل «لأي مدينة أو دولة ذات تعددية» من الحكام أو القضاة «غير المتعاونين فيما بينهم» أن نحافظ على العدالة المدنية وعلى المصلحة العامة» (p. 82). لذلك نجده مؤكداً على أنه حتى لو تألفت الحكومة من «رجال عدة»، يجب أن تكون «عددياً حكومة واحدة في الوظيفة» لتؤمن «الوحدة العددية» في «كل عمل، وحكم، وقرار أو أمر يصدر عنهم» (p. 81، وانظر: Gewirth, 1951, pp. 115-125). غير أن نوع الشقاق الذي خشيه المنظِّرون السكولاستيكيون، أكثر من سواه، كما كنا رأينا، تمثل في تشكيل أحزاب متنافسة من قِبَل مجموعات متعادية من المواطنين. لذا، كان السؤال الرئيسي الذي طرحوه هو في كيفية تجنّب ذلك. وكان الحلّ الجذري الذي اقترحه بارتولوس، وأيضاً مارسيليو، هو أن «الحاكم» يجب أن يكون كيان الشعب كله. فلا يحصل قتال مميت، مبدئياً. وقد ظُنَّ، أحياناً، أن مارسيليو في اقتضائه وجود «مشرِّع بشري» واحد وموحَّد، كان «مفكراً بوضوح» (كما أكَّد على ذلك ويلكس) «بمفردات الإمبراطور الروماني الشامل (Wilks, 1963, p. 195). غير أن مثل ذلك، الكلام معدوم الشعور بالسياق المدني الجوهري لفكر مارسيليو السياسي. فالواضح، من طريقة وضع مارسيليو لهذه النقطة، أنه كان يفكر، وبشكل رئيسي،

بمفردات الجمهوريات المدينية الإيطالية، فهو لم يساوِ شخص المشرِّع «بالشعب أو بالجسم الكلي للمواطنين، أو أوزن جزء منه»[11] فقط، بل مضى إلى القول بأن إرادة المشرِّع يجب «أن يُعبَّر عنها بالكلمات في المجلس العام للمواطنين»، الذي اعتبره أكثر المنابر التي لها سلطة لمناقشة جميع الشؤون القانونية والسياسية (p. 45). وبوضوح أكثر، يظهر الالتزام الشعبي، والاهتمام المدني أيضاً في كتابات بارتولوس السياسية، وبخاصة **كرّاسة في حكم المدينة**. فقد أكّد على أن أنسب شكل للحكم في أي مدينة غير المدن الكبيرة جداً، يجب أن يكون، دائماً، «نظاماً شعبياً» تبقى «السلطة كلها في نطاق المدينة في أيدي الشعب ككل» (p. 420).

إن الطريقة التي اعتمدها مارسيليو وبارتولوس للدفاع عن هذه الأطروحة المركزية جعلتهما يدخلان في عملية إعادة تقييم أساسية للاقتراحات السكولاستيكية الشائعة حول السيادة الشعبية. أمّا الأكويني، فقد كتب في **موجز اللاهوت** (*Summary of Theology*)، قائلاً، إنه، بالرغم من كون قبول الشعب هو أمر «جوهري لإقامة مجتمع سياسي شرعي، فإن فعل وضع حاكم يشمل، وبصورة دائمة، عملية نقل المواطنين لسلطة سيادتهم الأصلية - وليس مجرد تفويض آخرين بها. غير أن مارسيليو وبارتولوس، كليهما، يدافعان عن الحالة المضادة. فقد أصرّ مارسيليو على القول بأن يظل «جسم المواطنين كله» هو المشرِّع صاحب السيادة، في جميع الأوقات، «بغض النظر عما إذا كان يسنّ القوانين مباشرة بنفسه أو يفوِّض شخصاً أو أشخاص بالقيام بذلك» (p.45). وقد اعتبر ذلك، أحياناً،

(11) للاطلاع على مناقشة كاملة لتصوّر مارسيليو «للجزء الأوزن»، انظر: Gewirth, 1951, pp. 182-199. وللاطلاع على العلاقات بين ذلك التصوّر والسياق المدني لفكر مارسيليو، انظر: Gewirth, 1951, esp. pp. 27-29 and 187.

تعبيراً عن دفاعٍ جذري فريد عن الحكم الشعبي. وغيورث على سبيل المثال، وضعَ تمييزاً قوياً، في هذه النقطة، بين عقيدة مارسيليو ونظرية المحامين المدنيين، الذين قيل أنهم تجنَّبوا أي فكرة تفيد «وجوب أن تكون إدارة القوانين والحاكم الفاعلة والمستمرة» للشعب كله، وفي جميع الأوقات (Gewirth, 1951, p. 253). وعلى كل حال، يبدو أن ذلك التضاد مبالغ به. فبصورة عامة نقول، إن القول بأن المحامين المدنيين رفضوا أي فكرة تتعلق بالسيادة الشعبية التي لا تُنْقل، هو قول صحيح، لكن ذلك لا ينطبق على بارتولوس الذي وافق على وجهة نظر مارسيليو الأكثر جذرية. فهو عبِّر عن النقطة بأكثر ما يكون من الوضوح، وذلك في دفاعه عن «تلك المدن التي، بصورة واقعية (de facto) لا تعترف بمن هو أعلى منها في الأمور الزمنية، لذا، هي حائزة على السلطة العليا (Imperium) في نفسها، (vol. 6, p. 669). ورأى بارتولوس أن المركز القانوني للمواطنين في مثل تلك المدينة هو «أنهم هم الذين يؤلفون موظفيها الرسميين (princeps)»، بحيث أن أي «حق في إصدار الأحكام» من قِبَل حكامهم وقضاتهم «هو حق موكول إليهم (concessum est) من قِبَل جسم الشعب صاحب السيادة» (vo. 6, p. 670) وكان الأكويني قد قال بالإضافة إلى ذلك، في كتابه **موجز اللاهوت**، بما أن الشعب هو الذي ينقل، بشكل دائم، سيادته في عملية إقامة الحكومة، فإن النتيجة هي أن على جميع الحكام أن يكونوا حكاماً ذوي سيادة حقيقيين وصفتهم أنهم غير مقيدين بأي واجبات رسمية لإطاعة القوانين الوضعية (legibus solutus). وقد قدّم الرأي ذاته المحامون المدنيون في مناقشتهم قانون الحكم (Lex Regia)، وكذلك فعل التلاميذ القريبون من الأكويني مثل إيجيديو كولونا (Egidio Colonna) (حوالي 1316 - 1243) الذي قال في كتابه **حكم الأمراء** (*The Rule of Princes*) «إذا كنا نتكلم عن القانون الوضعي، فإننا نقول، أن

يحكم شعب من قِبَل أفضل الملوك لأفضل بكثير من أن يحكم بأفضل القوانين» (p. 533). وعلى كل حال، دافع، مارسيليو وبارتولوس، من جديد، عن الحالة المضادّة. وأصّر مارسيليو على القول، إنه، حتى إذا وافق الشعب على نقل حق ممارسة سيادته إلى حاكم عالٍ أو قاضٍ، فإن مثل هذا المسؤول الرسمي لا يمكن أن يصير «المشرِّع بالمعنى المطلق، وإنما بمعنى نسبي فقط، ولوقت معين». فالسلطة الأخيرة يجب أن تبقى، وفي جميع الأوقات في أيدي الشعب نفسه، الذي يستطيع، مراقبة حكامه، باستمرار، أو إزاحتهم إذا أخفقوا في العمل وفقاً للسلطات المحدودة الممنوحة لهم (pp. 45, 88) ووافق بارتولوس على النتيجة نفسها في تعليقه على **الدايجست** (*Digest*)، ووصف بتفاصيل أوسع القيود التي يجب فرضها على جميع الحكام والقضاة ذوي المناصب العليا. فرأى أن الحاكم لا يستطيع «أن يلغي أي أحكام» أو «يعلّق تنفيذ أي حكم» أو «يغيّر أي قوانين وأوامر محلية» أو «يسنّ أي مراسيم متعارضة مع تلك التي وافق عليها جسم الشعب كله». وباختصار، لا يجوز المباشرة بأي عمل حتى من قِبَل أعلى القضاة ما لم «ينلْ تخويلاً من الشعب أو، على الأقل، من أكثرية مجلسه الحاكم»، قبل المباشرة به (vol. 6, p. 670).

وافترض بارتولوس ومارسيليو، كلاهما، أن الشعب يرغب بتفويض سلطة سيادته، كأمر ملائم، إلى «قسم حاكم» (pars principans) لتمارَس بالنيابة عنه. غير أن هذا بدوره يولِّد صعوبة إضافية واجهاها أخيراً. فإذا كان المواطنون هم المشرِّع، بينما القسم الحاكم يدير الحكم الفعلي في المدينة، فإن المسألة التي تنشأ هي كيفية ضمان أن تكون أعمال القسم الحاكم خاضعة كلياً للإشراف الأخير لجسم الشعب صاحب السيادة.

أجاب المنظِّران، كلاهما، على هذا السؤال بنفس الطريقة. فكل واحد منهما اقترح ثلاثة كوابح لتفرض على جميع الحكام والقضاة لمنعهم من تجاهل إرادة الشعب، وبالتالي التحوّل إلى طغاة. الأول لخصه مارسيليو بصورة القاعدة التي تفيد «أنه لكفاية الحياة المدنية، يكون الأفضل للمصلحة العامة، أن يُسمَّى كل ملك في انتخابات جديدة، وليس عن طريق التعاقب الوراثي» (p. 71). ووافق بارتولوس على ذلك الشرط ذاته، مضيفاً شرطاً في كتابه **كرّاسة حول الطغيان**، مفيداً أنه يجب عدم اعتبار الانتخاب الذي يتمّ «في الخوف» انتخاباً صحيحاً، لأن السلطة يجب أن تنتقل، دائماً، عبر الإرادة الحرة» (p. 323). وكان الخطر الذي خَطَرَ في بالِهما هو، كما عبّر عنه مارسيليو، «أن الملوك غير المنتخبين يحكمون مواطنين أقل حرية إرادة»، لأنهم قادرون على النسيان السريع أن وضعيتهم الحقيقية هي أنهم موظفون رسميون منتخبون تمَّ تعيينهم لإدارة وتنفيذ القانون «للصالح العام» (p. 32). وأضاف قائلاً، إنه «انطباقاً مع الحقيقة وآراء أرسطو البارزة»، يجب أن تكون هناك، دائماً، عملية انتخاب ما، وهي المفضَّلة لضمان «قدر من الحكم أكثر يقينيّة» (p. 33).

وكان الكابح الثاني الذي فرضاه مفاده وجوب عدم السماح للحاكم أبداً أكثر من الحدّ الأدنى من حرية التصرّف في إدارة وتنفيذ القانون. والمسألة التي كانت في ذهنيهما هنا - وهي مسألة مألوفة في الجمهوريات المدينية - أكَّدها بارتولوس، بخاصة، في آخر **كرّاسة حول الطغيان**. ومفادها أنه ليس يكفي انتخاب إنسان يبدو أنه سيكون حاكماً مناسباً، إذا سمح له، بعد ذلك، أن يحكم حكماً وفقاً لاختياراته وتصرفاته الحرة. فذلك معناه ترك الباب مفتوحاً لإمكانية تحوّله إلى «طاغية صامت أو مستتر»، لأنه، بعد انتخابه، قد يكون قادراً على «اكتساب سلطة واسعة تمكِّنه من أن يسيِّر أعمال المدينة

بأيِّ طريقة يحبها» (p. 326). والحلّ الذي وافق عليه مارسيليو، كان في الضمان بأن تكون الأحكام المدنية «طبقاً للقانون» وليس «وفقاً لحرية تصرف واختيار الحاكم القاضي»، وذلك بغية الضمان بأن يكون عمل الحكومة مصوناً، ما أمكن ذلك، من أي تدخّلات «للجهالة والعاطفة المنحرفة» (p. 40). أما القاعدة العامة فقد وضعها مارسيليو، فيما بعد في صورة لجوء بارز إلى معرفة أرسطو. «فكما قال (أرسطو) في مؤلفه: **السياسة** (*Politics*)، الكتاب 5، الفصل 6: «كلما كانت الأشياء التي يسيطر عليها الحكام ويديرونها أقلّ» أي دون القانون، «كلما عمَّرت الحكومة مدة أطول» لأن الحكام «يصيرون أقل طغياناً، وأكثر اعتدالاً في طرقهم وتقلّ كراهية رعاياهم لهم» (p. 43).

أما الكابح الأخير الذي درسه مارسيليو وبارتولوس فقد اتَّخذ صورة نظام معقَّد من الضوابط لتفرض على القضاة والموظفين الرسميين وعلى القناصل الحاكمين لضمان بقائهم مُلبّين، وفي كل الأوقات، رغبات المواطنين الذين انتخبوهم. وطرح مارسيليو الموضوع في مجرى ردّه على الاعتراضات الممكنة على نظريته في السيادة الشعبية (pp. 54-55). وكانت النتيجة، كما ذكر بريفيتي - أورتون (Previté - Orton) عبارة عن شرح عام للإجراءات الدستورية التي كان معمولاً بها في الجمهوريات المدينية الباقية في زمن مارسيليو (Previté - Orton, 1935, p. 149). وقد أجمل بارتولوس نظاماً مماثلاً، وبتفصيل أوسع، في تعليقه على الدستور[12]. فقد

---

(12) انظر: *Works*, vol. 9, pp. 36ff. وقد قدَّم أولمان (Ullmann, 1962)، تحليلاً كاملاً لنظام بارتولوس المثالي الخاص بالحكم في: pp. 715-726. وهو يذكر «الاتفاق الكبير» بين نظريتي بارتولوس ومارسيليو في هذه النقطة. ويذكر أن بارتولوس قدَّم الشرح الأدق والأكثر تفصيلاً. انظر: pp. 726-733. وأنا مدين كثيراً لتلك المقالة المهمة.

تصوَّر بناءً هرمياً للحكم أساسه إرادة الشعب. أما قاعدة النظام فيوفِّرها المجلس العام المنتخب من جميع المواطنين (Parlamentum). وينتخب هذا المجلس، بعدئذٍ، مجلساً أصغر ينعقد من قِبَل الموظَّف الأعلى في الحكومة (Rector)، وتعيّن هذه المجموعة، بدورها، العدد من الموظفين الذين تكون هناك حاجة إليهم لتنفيذ النواحي التقنية للحكم (p. 37). والهدف هو إبداع نظام يكون ذا كفاءة، ومسؤولاً، في ذات الوقت. والكفاءة تؤمنها الحقيقة التي تفيد أن الإدارة الفعلية لشؤون المدينة هي في أيدي عددٍ من الخبراء الإداريين التنفيذيين. والفاعليّة مؤمنة بالحقيقة من خلال السلطة الأخيرة القادرة على انتخاب الموظَّف الأعلى في الحكومة والمجلس الحاكم تبقى في المجلس العام المنتخب من جميع الموطنين، الذي يعادل «عقل الشعب» بحسب وصف بارتولوس له (vol. 9, p. 37; Ullmann 1962, pp. 717, 720- 721).

كان استهداف نظرية السيادة الشعبية التي أنشأها وطوّرها مارسيليو وبارتولوس كانت موجّهة لتلعب دوراً رئيسياً في إضفاء شكل على أكثر نسخ المذهب الدستوري الحديث جذريةً، وذلك في أوائله. فقد كانا مستعدَّيْن للبرهان على أن السيادة هي في الشعب، وأن الشعب يفوِّض من يقوم بها ولا ينقلها إلى أحد، لذا، لا يتمتع أي حاكم شرعي بمرتبة أعلى من مرتبة موظَّف معيَّن من قِبَل رعاياه، ويمكن عزله من قِبَلهم. ولم يكن يلزم ولذات الحجج ذاتها، إلا أن تُطبقَّ في حالة السلطة (Regnum) وفي الحالة المدنية (civitas)، أيضاً، لتُصاغَ، وبشكل كامل، نظرية حديثة في السيادة الشعبية في دولة علمانية. ولا شك في أن ذلك التطور كان تدريجياً، لكننا نستطيع أن نراه مبتدئاً بأوكام (Ockham)، وناشئاً في النظريات التسووية لديلي (d'Ailly) وجيرسون (Gerson)، وأخيراً، داخلاً في

القرن السادس عشر في كتابات ألمان (Almain) ومير (Mair)، وعابراً، من هناك إلى عصر الإصلاح (Reformation)، وما بعده.

كما مارست نظريات مارسيليو وبارتولوس ذلك التأثير الطويل المدى الزمني، كان لها أهمية أيديولوجية مباشرة في الجمهوريات المدينية في زمانهما. فهي لم تقتصر على توفير أكمل دفاع عن الحرية والأنظمة ضد مجيء الطغاة فقط، بل قدَّمت طريقة عبقرية للمحاججة ضد المدافعين عن الطغيان، بمفرداتهم هم. وكما كنا رأينا، اتَّخذ الدفاع الرئيسي عن طغاة القرن الثاني عشر وخَلفَهم شكل الزعم بأن الحفاظ على الحرية الجمهورية يتضمن الفوضى السياسية، لذا، فإن حكم السيد الواحد يضمن السلام. حتى الأكويني وافق على هذا الميزان من القيم في: **حكم الأمراء**. فقد قال، إن «جميع المدن والمناطق غير المحكومة من شخص واحد مزقتها الأحزاب المتنازعة وترنَّحت من غير أن تحصل على سلام». وأضاف قائلاً «وحالما حكمها حاكم واحد، فإنها ابتهجت بالسلام، وازدهرت فيها العدالة وتمتعت بالثراء الوفير» (p. 227). ضد هذا التعليم الأرثوذكسي، يجب أن يفهم الدفاع عن الحرية الجمهورية الذي بناه مارسيليو وبارتولوس. فهما يسلِّمان بأن القيمة الأساسية، في الحياة السياسية، هي الحفاظ على السلام. غير أنهما ينفيان أن يكون ذلك متناقضاً مع الحفاظ على الحرية. وكانت الكلمة الأخيرة التي تركاها عند معاصريهم هي إفادتهما بأنه يمكن للشعب أن يتمتع بنعَم السلام من غير التسبب بخسارة الحرية: ومفتاح حصول ذلك، قيل، إنه يكون بضمان أن يكون دور «المدافع عن السلام» منوطاً بالشعب نفسه.

قراءات إضافية

(1) *Dante*. Gilson, 1948, provides an excellent general account of Dante's thought. D'Entrèves, 1952, surveys the development of his

political ideas. For a contrasting anaylsis, see Limentani, 1965. Dante's theory of monarchy is discussed in Kantorowicz, 1957, Chapter 8, and his theory of Empire in Davis, 1957.

(2) *Bartolus of Saxoferrato.* Vinogradoff, 1929, includes a sketch of the Roman - law background. For Bartolus's theory of *Imperium* and its intellectual context, see Riesenberg, 1956 and Keen, 1965. For his theory of popular sovereignty see Ullmann, 1962. The best general account of Bartolus's political thought is still the one given by Woolf, 1913.

(3) *Marsiglio of Padua.* Lagarde, 1948 and Gewirth, 1951, contain the fullest surveys of Marsiglio's political ideas. For a briefer account see D'Entrèves, 1939, Chapters 3 and 4. The intellectual context of Marsiglio's thought is discussed in Wilks, 1963 and in Rubinstein, 1965b, the latter being an exceptionally valuable article.



القسم الثاني

النهضة الإيطاليّة

الفصل الرابع

النهضة في فلورنسا

أكّد ماتيو بالميري (Matteo Palmieri) وبافتخار في المحاورات في كتابه **الحياة المدنية** (*The Civic Life*) في أواسط ثلاثينيّات القرن الخامس عشر (1430s)، على المركز البارز الذي حصلت عليه مدينته فلورنسا في حياته. وقال، مما قال، «يجب على كل شخص عاقل أن يشكر الله لأنه سمح له أن يولد في ذلك العصر الجديد، الممتلئ بالأمل وبالوعد، والذي راح يتمتع بمجموعة كبيرة من الموهوبين ذوي المواهب الرفيعة أوسع مما شهده العالم في مجرى الألف سنة الماضية» (pp. 36 - 37). ولا شك في أن بالميري كان مفكراً، وبشكل رئيسي، في انجازات الرسم التشكيلي، والنحت، والهندسة المعمارية في فلورنسا - وبخاصة، إنجازات مازاتشيو (Masaccio) ودوناتيلو (Donatello) وبرونيليسكي (Brunelleschi). وكان يجري في ذهنه، أيضاً، الازدهار الطافح للفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية الذي حصل في فلورنسا في ذات الوقت - وهو النشوء الذي بدأه الإنساني المستشار سالوتاتي وزاد توسعه من قِبَل طليعيين في حلقته ضمت مثل بروني (Bruni)، وبوجيو (Poggio) وفيرجيريو (Vergerio)، وبعدهم تابع الحركة كتّاب شبّان تأثروا بهم، ولا شك،

بمن فيهم ألبرتي (Alberti)، ومانيتي (Manetti)، وفالا (Valla) وبالمييري (Palmieri) نفسه.

كانت ملفتة، بمقدار وبشكل طبيعي مسألة أسباب وجوب نشوء مثل ذلك البحث المركَّز في المواضيع الأخلاقية والسياسية في فلورنسا في ذلك الجيل بعينه. والجواب الذي كان له الأثر الأعظم على الثقافة الحديثة تمثَّل في ما اقترحه هانز بارون في دراسته التي عنوانها: **أزمة أوائل النهضة**[1] (*The Crisis of the Early Renaissance*). فقد اعتبر نشوء الأفكار السياسية في أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا استجابةً جوهرية «للصراع من أجل الحرية المدنية» الذي اضطر سكان فلورنسا إلى القيام به ضد سلسلة من الطغاة المحبين للحروب خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر (Baron, 1966, pp. 28, 453).

ابتدأ أول طور لذلك النزاع عندما أعلن جانغالياتسو فيسكونتي (Giangaleazzo Visconti) دوق مدينة ميلان، الحرب على مدينة فلورنسا في أيار/ مايو 1390 (Bueno de Mesquita, 1941, p. 121) وكان جانغالياتسو قد سبق له أن نجح في تنصيب نفسه لورداً لمنطقة لومبارديا (Lombardy) كلها في الثمانينيّات (1380s). وقد تمَّ له إنجاز ذلك عن طريق تدخّله في حروب الكاراريسي (Carraresi) في عام 1386، وبنتيجتها نجح في السيطرة على فيرونا (Verona)، وفيتشنزا (Vicenza)، وبادوا (Padua) قبل عام 1388 (Baron, 1966, p. 25). بعد ذلك، تحوّل

(1) انظر: Baron, 1966. ومع أني لا أوافقه على العديد من اكتشافاته الجزئية، فمن المهم أن نبدأ بالتأكيد على الأهمية العظمى لأعمال بارون الرائدة المتعلقة بالإنسانيين في أوائل القرن الرابع عشر. وأنا لست مديناً، وبمقدار كبير، لأبحاثه التقنية الخاصة بتواريخ أعمالهم فقط، وإنما لتحليله لعقائدهم ولإلحاحه المفيد على مركزية إسهامهم في الفكر السياسي لعصر النهضة، أيضاً.

إلى عزل سكان فلورنسا ومحاصرتهم. فتحرّك، في البداية، ضدهم من جهة الغرب، واستولى على مدينة بيزا (Pisa) في عام 1399، وقبل باستسلام لوقا (Lucca)، بعد ذلك بقليل (Bueno de Mesquita, 1941, p. 247). ثم هجم عليهم من الجنوب، واحتل سيينا (Siena)، في أيلول 1399، ومدن أسيزي (Assisi)، وكورتونا (Cortona)، وبيروجيا (Perugia) في السنة التي تلت (Buena de Mesquita, 1941, pp. 247-248). وأخيراً، هاجمهم من جهة الشمال محرزاً نصراً حاسماً على آخر حلفائهم البولونيين (Bolognese)، في معركة كاساليتشيو (Casalecchio)، في حزيران 1402 (Bueno de Mesquita, 1941, p. 279).

ولم يُنقذ فلورنسا، في تلك اللحظة القاتلة، سوى أعجوبة مفادها أن جانغالياتسو توفي إثر حمّى أصابته عندما كان يعدّ للهجوم على المدينة نفسها في أيلول 1402 (Bueno de Mesquita, 1941, p. 298). ولم يمضِ وقت طويل حتى وجد سكان فلورنسا أنفسهم في مواجهة تهديد إضافي أوسع لحرياتهم التقليدية. وكان الباغي العدواني، في تلك المناسبة، هو ابن جانغالياتسو، دوق مدينة ميلان فيليبو ماريا فيسكونتي (Duke Filippo Maria Visconti). فبدا، بما يشبه كثيراً أسلوب والده، بتأمين شمال إيطاليا، والاستيلاء على بارما (Parma) وبريشيا في عام 1420 وإدماج جنوى (Genoa) في دوقيّة ميلان في السنة التي تلت (Baron, 1966, p. 372). ثم راح يتحرك في اتجاه فلورنسا، مبتدئاً بالاستيلاء على فورلي (Forli) ومدنها المجاورة في عام 1423 (Baron, 1966, p. 376). فدفع ذلك سكان فلورنسا إلى إعلان الحرب مما استبقى صراعاً استمر، وبلا توقف، إلى عام 1454 عندما نجح كوزيمو دو ميديتشي (Cosimo de Medici)، أخيراً، في التفاوض على السلام الذي شمل إقراراً من قِبَل ميلان برغبتها في الاعتراف بالوضع الاستقلالي لجمهورية فلورنسا - وإذا اقتضى الأمر الدفاع عنها.

هذه الخلفية السياسية، وفقاً لتحليل بارون، توفِّر تفسيراً لواقعتين هما أكثر الوقائع إثارة، خاصتين بدراسة المواضيع الاجتماعية والسياسية في أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا. فقد اعتبرت الأحداث التي وصفناها قبل قليل، أنها، وقبل كل شيء، تشرح أسباب انخراط العديد من كتاب فلورنسا في مسائل النظرية السياسية خلال تلك الحقبة الزمنية. فقد قيل إن «الوقفة المنفردة» التي وقفتها فلورنسا ضد الطغاة، وبخاصة «المجابهة من قِبَل سكان فلورنسا وميلان» في عام 1402، قد لَعِب دور المحفِّز الذي أفاد في تعجيل ذلك الوعي الجديد والأقوى بالشؤون السياسية (Baron, 1966, pp. 444-446). كما نظر إلى الأحداث ذاتها على أنها تشرح الوجهة الخاصة التي انتحاها التفكير السياسي الفلورنسي، في ذلك الوقت، وبخاصة التركيز على المُثُل العليا للجمهورية، مُثُل الحرية، والمشاركة المدنية. وقد اعتبر بارون أزمة عام 1402 السبب الذي أدّى إلى «ثورة في النظرة السياسية - للتاريخية لسكان فلورنسا» مبرهناً على أن «الدفاع عن استقلال فلورنسا ضد جانغالياتسو» أثَّر «تأثيراً عميقاً» في «تقوية الشعور الجمهوري لدى سكان فلورنسا» (Baron, 1966, p. 445 -459). وهكذا، قيل إن الأهمية الأخيرة «للازمة السياسية في إيطاليا» في مطلع القرن الخامس عشر، تَمْثُلُ في أنها أنشأت «نمطاً جديداً من المذهب الإنساني» - مذهب إنساني متجذِّر في «فلسفة جديدة للانخراط السياسي والحياة النشطة» ومكرَّسة للاحتفال بالحريات الجمهورية الفلورنسية (Baron, 1966, p. 459).

هذه الأطروحة الخاصة بنشوء «المذهب الإنساني المدني»، كما دعاه بارون، أحرزت قبولاً واسعاً. فهذا مارتينيز (Martines)، على سبيل المثال، رأى أن بارون «قد أثبت أن مولد المذهب الإنساني المدني كان، وبمقدار كبير، راجعاً لتجربة فلورنسا مع جانغالياتسو

فيسكونتي» (Martines, 1963, p. 272). ووافق بيكر (Becker) على أن بارون قد «كان مقنعاً بنقاشه» على وجود مثل تلك الرابطة «بين التطورات الثقافية والحياة العامة في فلورنسا» (Becker, 1968, p. 109). كما أن بارون نفسه لاحظ حديثاً، «القبول الواسع» لرأيه المفيد أن الحروب ضد ميلان «قررت، في نهاية المطاف، النشوء في فلورنسا القرن الرابع عشر، لمذهبٍ إنساني ذي وعي اجتماعي، وعقلية سياسية (Baron, 1968, p. 102).

مع ذلك، هناك عاملان - مركزيان لفهم المذهب الإنساني في عصر النهضة - لا بدّ من أن يؤديا بنا إلى الشك بشرح بارون. العامل الأول هو أن بارون، في معالجته لأزمة عام 1402 واعتبارها «محفِّزاً لنشوء أفكار جديدة» قد قلّل من الاعتبار المفيد أن الأفكار المذكورة لم تكن جديدة، إطلاقاً، بل كانت موروثةً من الجمهوريات المدينية في إيطاليا القرون الوسطى (انظر: Baron, 1966, p. 446). والمسألة الأخرى هي أن بارون، في تأكيده على الصفات الخاصة للمذهب الإنساني «المدني»، أخفق في تقدير طبيعة الروابط بين كتّاب فلورنسا في أوائل القرن الرابع عشر والحركة الأوسع للمذهب الإنساني البتراركي(*) (Petrarchan) التي سبق أن تطورت في القرن الرابع عشر. هدفنا من هذا الفصل هو دراسة هاتين المسألتين، على التوالي، وسنحاول أن نربطهما بمجملٍ أوسع عن نشوء الأفكار السياسية في عصر النهضة في فلورنسا.

تحليل الحرّية

أول صعوبة كبرى تختص بأطروحة بارون عن «المذهب

(*) فرانسيسكو بتراركا (Francesco Petrarcha) (1304-1374) كان شاعراً إيطالياً.

الإنساني المدني» يمكن التعبير عنها، ببساطة، بالقول، إنها تقلّل من اعتبار المقدار الذي تبع به كتّاب فلورنسا في أوائل القرن الرابع عشر، خطى معلمي النثر في القرون الوسطى[2]. وأحد العناصر المهمة التي تصل بين هاتين المجموعتين، كما أكّد كريستلّر، يَمْثُلُ في أنهما تلقّتا ذات الشكل من التدريب القانوني، وبالتالي، شغل أفرادهما أدواراً مهنية متماثلة، فعملوا إمّا معلمين للنثر في الجامعات الإيطالية أو كأمناء سرّ في وظائف المدن أو الكنيسة. ووصفت تلك الحالة، وبشكل مؤكّد، أسلوب حياة كولوتشيو سالوتاتي (Coluccio Salutati) (1406-1331)، الذي كان أقدم رجال الدولة من بين إنسانيي فلورنسا في مطلع القرن الخامس عشر. فقد بدأ حياته بتعلم فن كتابة النثر (Ars Dictaminis) في بولونيا (Bologna) بإشراف بييترو دو موليو (Pietro de Muglio)، وبعد ذلك، استعمل مهاراته المهنية كمستشار (Chancellor) لمدن عديدة في منطقة توسكانيا، بدايةً، في تودي (Todi) في عام 1367، ثم في لوقا (Lucca) في عام 1370، وأخيراً في مدينة فلورنسا من عام 1375 حتى وفاته (Donovan, 1967, p. 195, Ullman, 1963, pp. 9-10). ويمكن سرد القصة ذاتها عن ثلاثة من أقرب تلاميذه - بروني، فيرجيريو (Vergerio)، وبوجيو براتشيوليني (Poggio Bracciolini). ليوناردو بروني (Leonardo

---

(2) أنا مدين ديناً واضحاً، في هذه النقطة إلى ب. و. كريستلّر (P. O. Kristeller) في مقالاته الأساسية الخاصة بنشوء المذهب الإنساني. فقد ذكر ملاحظة مهمة مفادها أن «أتباع المذهب الإنساني لم يمثلوا فئة جديدة، بل كانوا الورثة المحترفين لأنصار النثر في القرون الوسطى، وكانوا خلفاً لمن كان يُدعى بمعلمي النثر. للاطلاع على هذه الملاحظة، انظر: Kristeller, 1956, p. 564.

ولتوسّع إضافي انظر: pp. 262, 560-561. أما النتائج المتضمنة لعلم كريستلّر الخاصة بنقد أطروحة بارون فقد شرحها، وبشكل مفيد جداً جيرولد سيغل (Jerrold Seigel, 1966, p. 43 and 1968, pp. 204-205).

(Bruni (1444-1369 درس القانون والنثر واللغة اليونانية في مدينة فلورنسا في التسعينيّات (1390s)، ودخل الإدارة البابوية كسكرتير في عام 1406، ثم عاد إلى مدينة فلورنسا بعد عام 1415. وفي نهاية المطاف، خدم كمستشار للجمهورية من عام 1427 إلى يوم وفاته (Martines, 1963, pp. 165-167). وسلك بيير باولو فيرجيريو (Pier Paolo Vergerio) (1370- 1444) ذات الطريق، مبتدئاً بتدريب في القانون المدني في فلورنسا في التسعينيات (1390s) وظلّ إلى أن التحق بالمستشارية البابوية كسكرتير في عام 1405 (Robey, 1973, p. 34; Baron, 1966, p. 130). ومثل ذلك فعل بوجيو براتشيوليني (1380–1459) الذي درس القانون المدني في بولونيا (Bologna) وكذلك في فلورنسا في التسعينيّات (1390s)، وبعد ذلك خدم لمدة طويلة في وظيفة معلم للنثر في الإدارة البابوية في عام 1404 (Martines, 1963, pp. 123-124). وأخيراً نقول، إنه يمكن تتبع نمط السلوك ذاته في حياة العديد من أفراد الجيل الأصغر من الإنسانيين الذين تأثروا، وبصورة مباشرة، بحلقة سالوتاتي، ومن بينهم ألبرتي (Alberti)، ومانيتي (Manetti)، وبالميري. فليون باتيستا ألبرتي (Leon Battista Alberti) (1404–1472) درس القانون الكنسي في بولونيا في العشرينيات (1420s). ونال الدكتوراه هناك في عام 1428 وصار سكرتيراً بابوياً في عام 1434 (Grayson, 1957, pp. 38-43). وجانوزو مانيتي (Giannozzo Manetti) (1396–1459) تلقّى التعليم القانوني والإنساني في فلورنسا، وخدم لأكثر من عشرين عاماً في لجانٍ ومجالس مختلفة في الجمهورية، وتلا ذلك التحاقه بالإدارة البابوية، واختتم حياته سكرتيراً لملك مدينة نابولي (Naples) (Martines, 1963, pp. 179-184, 190-191). وتبع ماتيو بالميري (Matteo Palmieri) (1406–1475) طريقاً مماثلاً، لكن حياته العامة كانت أكثر نجاحاً في فلورنسا، إذ عمل سفيراً في ثماني بعثات

مختلفة، كما عمل موظفاً في المدينة أكثر من ستين مرة لمدة تقارب النصف قرن من العمل القانوني والإداري التنفيذي (Martines, 1963, p. 192).

إن أهم وجوه الشبه بين دكتاتوريي القرون الوسطى والإنسانيين الفلورنسيين الذين عاشوا في أوائل القرن الخامس عشر يعود إلى مجموعة من المواضيع، اختاروا درسها في أعمالهم الكتابية الأخلاقية والسياسية. فاهتم الإنسانيون اهتماماً أساسياً، مثل أسلافهم، بالمثال الأعلى الذي هو الحرية الجمهورية، مركّزين انتباههم على مسألة كيفية تعطيلها، وكيفية ضمانها على أفضل ما يكون.

ولا شك في أنه من المهم أن لا نبالغ في مسألة وجوه الشبه بين معلمي النثر الأوائل والإنسانيين الذين جاؤوا بعدهم. فإذا تحوَّلنا إلى النظر في الحجج التي قدَّمها الكتّاب في أوائل القرن الرابع عشر في بحثهم عن المخاطر التي تهدِّد الحرية، نجد أنهم وهم يطرحون المسائل ذاتها، في أغلب الأحيان، مثل أسلافهم، كانوا يصلون إلى مجموعة من الأجوبة المتعارضة تعارضاً قوياً. فخلافاً لمعلمي النثر، ما عاد الإنسانيون يؤكدون تأكيداً كبيراً على مخاطر النزاع الحزبي الانقسامي. ويمكن الوقوع على سبب التغيّر في المنظور في الواقعة التي تفيد أن فلورنسا، بعد إعلان الدستور الجديد في عام 1382 إثر ثورة كيومبي (Ciompi) قبل ذلك بأربع سنوات، دخلت في فترة مستقرة غير عادية من سيطرة الأقليّة دامت لما ينوف عن الجيل. (Bec. 1967, p. 34) وإذا ألقينا نظرة إلى الأمام، إلى الثلاثينيّات (1430s)، نجد أن الانتعاش في أبحاث مثل كتاب **الحياة المدنية** (*Civic Life*) لبالمييري (pp. 110-113). غير أننا إذا ركَّزنا النظر على جيل الإنسانيين الأسبق، فإننا نواجه شعوراً بالرضى بأن الصعوبات الدستورية في الجمهورية يمكن حلّها. وبصورة خاصة، نجد أن

بروني (Bruni) عزف على نغمة متفائلة في **المديح** لفلورنسا الذي ألّفه بين عامي 1403 و1404[3]. فهو لم يكتفِ بالتعليق على أي دليل متبقٍّ من ظواهر النزاعات الحزبية، بل شعر بالافتخار بالقول «لقد نجحنا في خلق توازن بين جميع أقسام مدينتنا بطريقة تنتج انسجاماً في كل ناحية من نواحي الجمهورية» (p. 259، وانظر بخاصة Witt, 1976, p. 264) وكانت إحدى نتائج تلك الثقة المتزايدة تَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أن أحد المواضيع الرئيسية الذي بحثه معلمو النثر السابقون والموجود في معظم الكتابات السياسية التي أنتجها سالوتاتي (Salutati) وحلقته، قد تمّ تجاهله. فقد جعل انتشار النزاع الحزبي الانقسامي المنظِّرين الأوائل يشعرون أن أي سعي وراء المصالح الفردية الخاصة سيكون، وبدون أدنى شك، ضاراً بالحفاظ على المصلحة العامة. وقد أدّى بهم ذلك، كما سبق أن رأينا، إلى الشعور بالألم وهم يبحثون مسألة كيفية التوفيق بين حقوق المواطنين الأفراد

---

(3) ذلكم هو التوقيت الذي اقترحه بارون - كما في توقيت بروني (Bruni) (*Dialogue*)، فقد ظل الموضوع موضع نقاش متنوّر. وسيغل (Seigel) الذي رغب في التقليل من أهمية أزمة عام 1402 في تشكيل الفكر «الإنساني المدني»، سعى إلى إعادة تأسيس الافتراض التقليدي الذي يفيد أن **المديح** (*Eulogy*) كتب قبل أزمة عام 1402، وقد تكون في 1400-1401. (انظر: Seigel, 1966, pp. 19-23). أما بارون الذي ظل ملتزماً، وبقوة، بالنظرية التي تفيد أن آراء بروني قد تمَّ تشكلها، وبشكل قاطع قبل أزمة عام 1402، فقد استمر على التأكيد على أن المديح لا يمكن أن يكون قد تألف قبل صيف عام 1403، وأن تأليفها تأخر اكتماله إلى عام 1404 (انظر بخاصة: Baron, 1967 and 1955, pp. 69-113). ولا يبدو لي أن المسألة مهمة، فصحيح أن بارون تمكّن من تقديم حجج قوية تتعلق بتأريخ تأليف الكتابين الذي اعتبره في السنوات التي تبعت مباشرةً أزمة عام 1402. ومن الخطأ الافتراض أن ذلك يساعد على إستبقاء النظرية التي تقول، إن كتابات بروني في تلك السنوات احتوت على عددٍ من الأفكار الجديدة التي لا يمكن أن تكون قد نشأت إلاّ نتيجة لأزمة عام 1402. وسأحاول، بعد قليل، أن أبين أنه، عند التفكير بعلاقة بروني بالفكر السياسي الإيطالي السابق، فهناك أفكار شبيهة كثيرة يمكن الوقوع عليها في عددٍ من الكتابات الإنسانية والما قبل- الإنسانية والتي وضعت قبل عام 1402 بمدة طويلة، وهذه حقيقة لا ريب فيها.

وبين خير المجتمع ككل. ونحن، مثل بروني نقول، إننا نستطيع أن نصل إلى معنى مألوف وألطف من سواه بالقول، إن هذه المسألة يجب أن تترك لذاتها. فعندما امتدح بروني مبادرة الطبقات التجارية في فلورنسا في كتابه **الخطبة** (*Oration*) لعام 1428، فقد كان يعني، وبوضوح، أنه مادام كل فرد يسعى وراء شؤونه الخاصة «بجدٍّ» و«بكفاءة في العمل»، يمكننا أن نفترض، بدون خطأ، أن النتيجة الأخيرة لمثل تلك المصلحة الذاتية المتنوِّرة ستكون نفعاً للجمهورية ككل (p. 4).

هناك مصدر قديم منذر بالخطر يتعلق بالمحافظة على الحرية السياسية يَمْثُلُ في التوقع المفيد أن نموّ الثروة الخاصة قد يثبت أنه قوة مفسدة في الحياة السياسية. وكنا واجهنا هذا الخوف عند كتّاب من أمثال لاتيني وموساتو وزاد، من جديد، عند مكيافيلي وغويشيارديني في القرن الذي تلا. ومرة ثانية نقول، إن إنسانيي أوائل القرن الرابع عشر لم تقلقهم تلك الإمكانية، إطلاقاً. على العكس من ذلك، نراهم يمجِّدون بغني تجار فلورنسا ونشاطاتهم، الذين أوصلتهم تجولاتهم التي لم تتعبهم، بحسب وصف بروني في كتابه **الخطبة** لعام 1428، إلى أن يكونوا متقدمين في الميدان، مثل بريطانيا «التي هي جزيرة في المحيط، وعلى حافة العالم، تقريباً» (p. 4). وكان من عادتهم أن يؤكدوا على أن ذلك السعي الذي لا يهدأ وراء الربح إن هو إلاّ نعمة إيجابية للجمهورية. والبحث الذي عنوانه: **في حبّ المال والترف** (*On Avarice and Luxury*) الذي كتبه بوجيو في 1428 - 1429 احتوى على دفاعٍ عن النظرة المفيدة أن «المال هو عصب الحياة في الدولة، والذين يحبّون المال هم أنفسهم أسس الدولة ذاتها» (pp. 12-14; Garin, 1965, pp. 43-44). وتكرر ظهور المشاعر ذاتها في شرح بالمييري في كتاب **الحياة المدنية**، وكذلك في الحوار حول **الأسرة** (*The Family*) بقلم

ألبرتي في أوائل الثلاثينيّات (1430s)[4]. كان ألبرتي أكثر حذراً، وهو يذكِّرنا بأنه «لا يوجد شيء يدمِّر نوالنا الشهرة والشرف مثل الجشع وحب المال» (p. 166). مع ذلك نجده، هو نفسه، موافقاً على أن الثروة تؤدي» إلى نوال السعادة والحفاظ عليها»، وأكَّد القول، في نقطة خاصة، على أن «ثروات المواطنين الخاصة هي من أكثر ما يفيد» بالنسبة إلى المصلحة العامة، لأنه يمكن استخدامها «لتموين حاجات بلادنا»، بخاصة، «عندما يكون وطن الأجداد في حالات من الضيق، أليمة» (pp. 147 - 148).

مع أن الإنسانيين في أوائل القرن الرابع عشر ظلوا غير قلقين من تلك المخاوف التقليدية الخاصة بالحفاظ على الحرية، فإنهم استمروا في التأكيد على وجود مصدر مختلف للخطر لم يعرفه أسلافهم. فقد قالوا، إن التهديد الرئيسي لسلامة جمهورية فلورنسا يَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أن مواطنيها لم يعودوا مستعدين للقتال لحريتهم ضد انتهاكات الطغيان لها، بل، عوضاً عن ذلك، هم يريدون وضع مسألة الدفاع عن حرياتهم، وبصورة كلية، في أيدي فرق المرتزقة المأجورة والتي لا يمكن الركون إليها.

ولرسم خلفية لهذا القلق الجديد، نحتاج أن ندرس الأحوال المتغيرة للحياة المدنية والعسكرية في فلورنسا في القرن الرابع عشر. فالتعقيد المتنامي في الأمور التجارية زاد من صعوبة احتفاظ المواطنين الأغنياء بواجبات الخدمة العسكرية التقليدية[5]. فخلال الحرب ضد

(4) للحصول على تاريخ **الأسرة** (*The Family*) لألبرتي، انظر: Baron, 1966, p. 348 وللاطلاع على رأي بالميري في الثروة، انظر: pp. 118-121, 128-131, 146-147. . . إلخ.

(5) شك بعض الباحثين الحديثين في أن يكون ذلك الانحدار مفاجئاً كما كان يفترض عادة. انظر: Mallett, 1974, p. 13 and Waley, 1969, p. 135 وانظر أيضاً، تأكيد ماتنغلي (Mattingly, 1961) على أن الهجومات التي شنّها الإنسانيون على نظام المرتزقة لم تكن صحيحة.

سيينا (Siena) في الستينيّات (1260s)، تمكنت المدينة من أن تدفع إلى الميدان ثمانمائة من فرسان الميليشيا المجهزين تجهيزاً كاملاً (Bayley, 1961, p. 8). غير أن الأعداد، عند الحملة ضد لوقا (Lucca) بعد حوالي ثمانين سنة، تضاءلت إلى مجرد أربعين (Bayley, 1961, p. 15). وفي ذات الوقت، كان هناك ميلٌ إلى وضع ثقة متزايدة في الفرسان المرتزقة والاستناد إليهم، فكان هناك ما ينوف عن ألفين منهم في وظائف منظمة مع الجمهورية قبل حلول منتصف القرن الرابع عشر (Bayley, 1961, p. 15). ولم يمضِ وقت طويل حتى اكتشف سكان فلورنسا أن الفرق العسكرية المأجورة، تلك، قادرة على أن تكون خطراً على استقلال المدينة كما قد تكون وسيلة للدفاع عنها. وأول مذاق لذلك الخطر كان في حصار بيزا في عام 1362. فالذي حدث فجأة هو أن جنود فلورنسا المأجورين طالبوا بمضاعفة الرواتب، وعندما رُفض طلبهم، انسحب، وبشكل فوري، ثلاثة من رؤسائهم جارّين معهم ما يزيد عن الألف من المقاتلين (Bayley, 1961, p. 12). حدث ارتداد من النوع ذاته لكنه أخطر في بداية الحرب ضد مدينة ميلان في 1424، عندما ارتدّ أحد القادة، وهو نيقولو بيتشينينو (Niccolo Piccinino) مع جيشه كله وترك فلورنسا وذهب إلى ميلان، مما أدى إلى انهيار الجمهورية الفعلي (Bayley, 1961, p. 57).

كان ردّ الإنسانيين على ذلك التهديد الجديد من الابتزاز السياسي في إنتاجهم خططاً متشدِّدة ضد استخدام المرتزقة. وظهر أحد أفصح الردود الأولى في كتاب الرسائل: **في الأمور المألوفة** (*On Familiar Matters*) التي بدأ بترارك (Petrarch) بجمعها من مراسلاته في الخمسينيّات (1350s) (Wilkins, 1961, pp. 87-88, 206). وكان يتشكّى بالقول: «إن جيوشنا مليئة باللصوص والنهّابين» الذين «يفترسون حلفاءَهم أكثر من أعدائهم». وهم «إلى الهروب أسرع

منهم إلى القتال»، ووقفتهم «أقل شجاعة حربية من التخنّث» و«في ذات الوقت الذي يحبون فيه اسم الحرب يكرهون الحرب نفسها، لأن همهم الحقيقي الوحيد هو الحصول على الراتب (pp. 151-152). وتبنّي سالوتاتي التذمّر نفسه، وذلك، في رسالة في عام 1383 اختصت بسير الأمور في مدينة فلورنسا. فهو ينتحب منددا بالحقيقة المشينة المفيدة أن الدفاع عن المدينة لم يعد بيد مواطنيها. إذ انتقل إلى رجال «لا يمكن وصفهم بأنهم رجال، إطلاقاً»، رجال لا يهتمون بحرية الجمهورية، وما كانوا إلاّ جشعين للحصول على الغنيمة، والسعي وراء «جرائمهم المباحة»[6]. وحالما نصل إلى ألبرتي، الذي درس الموضوع بعد ذلك بجيل في كتابه **مومَسْ** (*Momus*)، نلقاه يتناول المسألة بسخرية مستسلمة. فمومَسْ الذي هو تجسيد للجانب المظلم من الطبيعة الإنسانية، يُصوَّر، في أول مهنة حياته الشيطانية، محاولاً تحريض العسكريين في عصره على ارتكاب الجرائم. غير أنه سرعان ما يجد نفسه محبطاً: فقد اكتشف أن فسادهم كان كاملاً (انظر Tenenti, 1974).

أما الحلّ الذي اقترحه الإنسانيون في أوائل القرن الرابع عشر فقد اتَّخذ صورة إحياء المثال الأعلى الذي تمثَّل في أن يكون المواطنون مسلحين ومستقلين، وهو المثال الأعلى الذي امتدحه أرسطو في الكتاب الثالث من كتاب **السياسة** (*Politics*). وقالوا بوجوب الدفاع عن فلورنسا وأن يكون حكمها من قِبَل رجال يكونون مستعدين، لا لتقديم مهاراتهم السياسية فقط، بل، وتقديم حياتهم. عند الضرورة، بغية الحفاظ على الجمهورية وحريتها. ونحن نجد أن

(6) Salutati, *Epistolario*, ed. Novati, vol. II, p. 85. جميع الاستشهادات من مراسلات سالوتاتي مرجعها تلك النسخة، إلاّ إذا ذكرت ملاحظة تفيد أن نسخة ريغاتشي (Rigacci) هي المستعملة.

سالوتاتي قد نطق بهذه القيم في أوائل الستينيّات (1360s)[7]، ولكن البيان الأكمل عن المثال الأعلى فنحن مدينون به إلى ليوناردو بروني، الذي لم يتوقف في العودة إليه في كتاباته السياسية. فقد ألحّ في نهاية كتابه **المديح** (*Eulogy*) لفلورنسا، على وجوب أن يكون كل مواطن مستعداً «لحمل السلاح للحفاظ على الحرية» (p. 260).
واختتم كرّاسته لعام 1422. وهي: في **الخدمة العسكرية** (*On Military Service*) بمهاجمة «حب المال» بوصفه سبباً للقتال، قائلاً، إن «هدف الجندي يجب أن يكون نوال المجد، لا الثروة» (pp. 387-388). وقدَّم لنا، لإعجابنا، أمثلةٌ عديدة عن مواطنين بارزين برهنوا على أنهم راغبون في المخاطرة بحياتهم من أجل سلامة المدينة. وبدأ كتابه **حياة دانتي** (*Life of Dante*) بذكر الحقيقة التي تستحق المديح، وهي أن الشاعر الشاب «قاتل بشجاعة لبلاده» في «المعركة الكبيرة والمشهورة، معركة كامبالدينو (Campaldino)» (p. 83).

وضمَّن كتاب **المديح** وصفاً لنصرٍ أحرزته الجمهورية ضد فولتيرا (Volterra) في أيام الخير القديمة من منتصف القرن الثالث عشر، وامتدح المواطنين لأنهم «عملوا بأنفسهم بدون مساعدة أي قوات أجنبية، فقاتلوا لمصلحتهم، وحاربوا للحصول على ما أمكن من العظمة والكرامة» (p. 255). وفي كتابه **الخطبة**، كتب تأبيناً في عام 1428 لجنازة نانّي ستروزي (Nanni Strozzi)، الجنرال الفلورنسي الذي قضى في الميدان ضد الميلانيين، وكان أحد الأهداف الرئيسية للمديح - وهو مستمد، وبمقدار كبير من ثوسيديديس (Thucydides) - توضيح «الفرق العظيم بين الجنود الأجانب والذين يقاتلون حبّاً بمدينتهم» (p. 6). وفي وصفة كيف تعرض ستروزي ورجاله لهجوم من كمين، وكان هجوماً قاتلاً، أكَّد واصفاً المرتزقة بينهم، بأنهم:

---

(7) انظر: على سبيل المثال: Salutati, *Epistolario*, I, p.26-27.

«حالاً استسلموا، غير مفكرين بشيء أهم من سلامتهم». ثم قابل سلوكهم الجبان، وبأقوى ما يكون من التضادّ، بالوقفة الشجاعة التي سجّلها ستروزي نفسه. «فبإرادته أن يضع حب بلاده فوق سلامته الخاصة» قذف بنفسه في المعركة، وتمكن «لبعض الوقت من النجاح في أن يوقف اندفاع العدو» قبل أن يسقط بجروح مميتة (p. 6).

وهكذا، توصل إنسانيو أوائل القرن الرابع عشر، ببحثهم مخاطر الحرية السياسية إلى مجموعة من النتائج تتعارض تعارضاً بارزاً مع نتائج أسلافهم. فإذا تحولنا الآن، إلى النظر في تحليلهم لتصور الحرية السياسية نفسه، فإننا سنواجه عدداً من وجوه الشبه المثيرة بين نظراتهم ونظرات المنظِّرين الذي درسناهم قبل قليل.

بدا الإنسانيون بتعريف تصوّر الحرية بطريقة تقليدية وسبق تأسيسها. فمن عادتهم أن يستعملوا المصطلح للدلالة على الاستقلال والحكم الذاتي، كليهما، الحرية بمعنى أن يكون هناك تحرراً من التدخل الخارجي، وأيضاً، بمعنى حرية المشاركة الفعّالة في إدارة الدولة. ومن الضلال أن يصف هانز بارون هذه النظرة بالقول، إنها جزء من «أيديولوجيا جديدة» «تولّدت» في مجرى «الحروب الطويلة ضد الطغيان» في النصف الأول من القرن الخامس عشر (Baron, 1966, pp. 28-29, 418-149). وما التحليل الذي قدمه الإنسانيون إلاّ توسيعاً لمواضيع مختلفة، يمكن أن نجدها، كما كنا رأينا، في المفاوضات الدبلوماسية، وفي مجلات أحداث المدينة، وفي أشكال أخرى من أشكال الدعاية السياسية تعود إلى منتصف القرن الثالث عشر، هذا، على أقل تقدير[8].

---

(8) اعتماد الذين يدعون «الإنسانيون المدنيون» على تلك الكتابات الأولى أكده روبنشتاين Rubinstein, 1968, esp. p. 449 وأكده حديثاً ستروفر Struever, 1970, p. 117.

وطلباً لنقاش عن «الحرية» - بالمعنيين اللذين ذكرتهما - خلال القرن الرابع عشر في فلورنسا، =

أول مظهر لهذا التعريف التقليدي «للحرية» الذي تبنّاه الإنسانيون تمثَّل في فكرة المحافظة على سلامة الجمهوريات المدينية التي بقيت على قيد الحياة ضد أي غارات من الأسياد. وقدَّم لنا سالوتاتي بياناً مدهشاً عن ذلك الالتزام، وذلك، في رسالة كتبها في عام 1390 جواباً على إعلان جانغالياتسو للحرب. ففي خاتمة الخطبة أعلن ما يلي: «الآن، سوف نحمل السلاح للدفاع عن حريتنا وعن حرياتِ الآخرين الذين قمعتهم بشدة بنير طغيانك، آملين من الربّ جلّ جلاله أن يحرس حريتنا، ويعرف بالتعاسة في لومبارديا، فلا يفضِّل طموح إنسان واحد وحيد على حرية شعوب كثيرة» (col. 817). وخلال الحروب التي نجمت ضد مدينة ميلان، حُرِّكت بشكل دائم، تلك الصورة عن فلورنسا بوصفها الحارس للاستقلال السياسي من قِبَل سالوتاتي وأتباعه، وبخاصة، من قِبَل ليوناردو بروني، الذي كانت إحدى مدائحه الرئيسية لفلورنسا في كتابه **المديح** (*Eulogy*) تقول: «مواطنونا يبتهجون ابتهاجاً عظيماً بحرية جميع الشعوب، لذا، فهم الأعداء المطلقون لجميع الطغاة» (p. 245). وتابع بروني لإكمال ذلك الإدعاء باستذكاره المناسبات العديدة التي فيها وقف الفلورنسيون، وبإرادتهم «مواجهين الأخطار من أجل سلامة وحرية شعوب أخرى» (p. 256). وامتدح الجمهورية «لإنقاذها شعب لوقا وتغلّبها على أهالي بيزا في القرن الماضي، وأكَّد على «أن إيطاليا كلها كان يمكن أن تسقط تحت سلطة» جانغالياتسو في العقد السابق لو أن فلورنسا لم «تقف وقفتها من أجل حرية إيطاليا»، ولم تقاوم هجومه «بأعظم ما يكون من الحكمة والقوة»، وبالتالي «حررت إيطاليا كلها من خطر الاستعباد» (pp. 256, 258).

= وبخاصة خلال الأزمة الدستورية في السبعينيّات (1370s)، انظر: Brucker, 1962, esp. p. 73 and Becker, 1962, esp. pp. 395-396.

المعنى التقليدي الآخر «للحرية» الذي ما فتئ الإنسانيون يحتفون به تمثَّل في فكرة المحافظة على دستور حرّ، يتمكن في ظله كل مواطن من التمتع بفرصة متساوية للانخراط الفعّال في عمل الحكومة. ويشير بروني، أحياناً، إلى ذلك، بوصفه «الحرية الحقيقية»، وكان أحد آرائه المفتخرة المتعلقة بدستور فلورنسا هو أنه أمّن تلك القيمة. وأول ما ذكر تلك النقطة كان في نهاية كتاب **المديح**، عندما قال، إن سيادة مجلس شعب المدينة ضمن «أن يسود الشعب وحريته كل شيء» بحيث أن النتيجة هي أن «الحفاظ على الحرية ليس مضموناً في أي مكان» كما هو في فلورنسا (pp. 260-262). غير أن درسه الرئيسي للمثال، الأعلى كان في كتابه **الخطبة** عن ستروزي (Strozzi)، التي افتتحها بتجديد إجلاله لسكان فلورنسا، وامتياز حكمها. أما الاستحقاق الفارض نفسه لدستور فلورنسا، فقد قيل، لأنه «يُمَكِّن كل مواطن، سواء بسواء، من الاشتراك في شؤون الجمهورية»، وقيل، إن ذلك بدوره، يضمن «بأن يوجَّه كل شيء، وإلى الحد الأقصى، للحفاظ على حرية جميع مواطنيها والمساواة فيما بينهم». فالمواطنون على حرية جميع مواطنيها والمساواة فيما بينهم». فالمواطنون أحرار في نقد حكومتهم والإشراف عليها، لأنه «ليس هناك من أحد يقف خائفاً من سلطة أحد آخر أو قدرته على الأذيّة». وهم متحررون من أي خطر للاستبعاد من قبَل نظام استبداد، لأن انخراط جميع المواطنين يؤمِّن على «أن إدارة المدينة تمنعها، وبصورة دائمة، من السقوط في أيدي واحدِ من الشعب أو قلّة منه» (p. 3).

والنقطة التالية ذات الصلة التي استمر بها الإنسانيون في الموافقة على آراء معلمي النثر الأوائل المتعلقة بتصور الحرية السياسية، تَمْثُلُ في التفضيل الواضح، الذي عبّروا عنه، للمذهب الجمهوري في

الحكم على أي نظام حكم آخر. وللمرة الثانية نجد هانز بارون مضللاً في معالجته هذه الفكرة الرئيسية. فقد افترض أن التمسك الحماسي «بفكرة المَلَكية الاستبدادية في القرون الوسطى» كانت تؤلف أحد «المعتقدات التقليدية» عند المنظِّرين السياسيين الإيطاليين طوال الحقبة الزمنية التي سبقت بداية القرن الخامس عشر (Baron, 1966, pp. 160, 242). وهذا ما أدّى به إلى الكلام عن «شق» بين تلك الخلفية و «النظرة الجديدة» التي حصل عليها «الإنسانيون المدنيون» في أوائل القرن الرابع عشر، وهم الذين قيل أن «نقدهم للمَلَكية الاستبدادية» وضعهم في تضاد حادّ «مع هذه السِّمات الخاصة بالقرن الماضي»[9]. وكما كنا رأينا، يمكن الوقوع على رفض للإمبراطورية وعلى اعتقاد بأن شكل الحكم الجمهوري هو أفضل ما يلائم الحكم في إيطاليا في كتابات لاتيني السياسية في الستينيّات (1260s)، وكذلك في مجلات الأحداث عند موساتو، وفي تعليقات بارتولوس وفي بحث بطليموس عن لوقا الخاص بالحكم، في النصف الأول من القرن التالي. لذلك، يكون الأصوب التفكير بلغة تفيد أن من دعوا «الإنسانيون المدنيون» اعتمدوا على مخزون كبير من المشاعر المعادية للملكية، في محاولتهم، من جديد، الدفاع عن المزايا الخاصة للمذهب الجمهوري، في مطلع القرن الخامس عشر.

كان أول «إنساني مدني» صبَّ هجوماً صريحاً على قيمة المَلَكية، هو سالوتاتي، الذي أصدر رسالةً عامة عن هذا الموضوع في أوائل عام 1376، وأكملها برسالة إضافية امتدحت الحرية الديمقراطية في عام 1392 (II, 386 -393; Witt, 1969, pp. 452-455).

(9) انظر: Baron, 1966, pp. 49, 58 and Witt, 1969, p. 450 الذي يناقش قائلاً، لا وجود لمفهوم للمذهب الجمهوري مشاد على الأهمية البسيكولوجية للحرية قبل كتابات سالوتاتي السياسية.

ودعم بروني، وبحماس، الموقف ذاته، وذلك، في كتابه **الخطبة** عن ستروزي، التي شملت هجوماً صريحاً على «أولئك الذين يفضلون شكل الحكم الملكي». وكانت حجة بروني الرئيسية تفيد أن الملوك لا أمل لهم بأن تكون الخدمة لهم جيدة لأن «الرجال الصالحين مصدر ارتياب عندهم أكثر من الرجال السيئين، والسبب هو أن الفضيلة الموجودة، عند أي إنسان سواهم، تهددهم، دائماً» (p. 3). وكرَّر ألبرتي الرأي ذاته في محاوراته في كتاب **الأسرة** (*The Family*)، وذلك في مجرى بحثه وظيفة «الإدارة الصالحة». فأكَّد القول، إنه «في المحاكم الأميرية، يفوق عدد المنافقين والمتملّقين والحسودين عدد الصالحين، وهذا يكون دائماً» وتكون النتيجة «أنه قلّما تكافأ الفضيلة» من قِبَل الأمراء أو الملوك (p. 245). ويكون الحاصل الأخلاقي الواضح، كما سبق أن أعلن عن ذلك بروني في كتابه **الخطبة**، هو أن «الشكل الشعبي للحكم، يجب أن يعامل على أنه «الشكل الشرعي الوحيد»، على أساس أنه لا يجعل «الحرية الحقيقية ممكنة و«كذلك المساواة أمام القانون لجميع المواطنين» فقط، بل أيضاً، لأنه «يمكن من رعاية ازدهار الفضائل، من غير إثارة أي شكل من أشكال الريبة» (p. 3).

لا شك في أنه يوجد، في مديح بروني للحياة السياسية الجمهورية، عنصر أصلي - وذو تأثير قوي -، هذا على الأقل. وذلك ما نلقاه في نظرته التي تفيد وجود روابط بين الحرية وعظمة الدول. فالميزة الخاصة في الحكم الجمهوري، كما رأى في كتابه **الخطبة** تَمْثُلُ في أن «الأمل في الصعود إلى مراكز الشرف العامة، وبناء مهنة حياتية بجهود الإنسان، هما متوفران للجميع سواء بسواء» (p. 3). وأهمية تلك المساواة تكمن في الحقيقة التي تفيد أن الناس يمكنهم» أن يندفعوا ويرتقوا بأنفسهم ما ظلَّ الأمل بنوال الشرف

موجوداً، بينما نجدهم ينهارون ساقطين في وهدة الكسل حالما يسحب ذلك الأمل» (p. 3-4). وهذا، بدوره، يعني «أنه حالما تظل القدرة على الصعود إلى مراتب الشرف والسعي للسلطة متاحين لشعب حر»، فإننا نتوقع من هذا العامل، أكثر من سواه، «أن يكون له أثر في استدعاء مواهبهم وإطلاقها» (p. 4). وبذلك يوجد أوثق الروابط الممكنة بين نشوء روح منخرطة (engagé) وتنافسية في أوساط المواطنين، وبين الحفاظ على دولة قوية وفعّالة. هذا الاعتقاد ظهر بأوضح ما يكون في نهاية كتاب **الخطبة** لبروني حيث يقول: «لم يكن مفاجئاً، إطلاقاً» أن مدينة فلورنسا «هي بذلك البروز، لمواهبها وكدّها» لأن «ذلك الأمل بنوال الشرف كان موجوداً، والطاقات أطلقت من عقالها عند جميع المواطنين في المدينة» (p. 4). وحالاً، بعد ذلك تمَّ استخلاص المغزى الأخلاقي ذاته، بطريقة لا تقل رضى، من قِبَل بوجيو براتشيوليني، في رسالة موجهة إلى فيليبو ماريا فيسكونتي (Filippo Maria Visconti) في عام 1438. بدأ بوجيو بالتأكيد للدوق (Duke) على أن «حيازة الحرية» مع قدرة جميع المواطنين «على العمل سوياً لقضيتها» معناه أن شعب فلورنسا «استنهض وحُرِّك» لدرجة غير مسبوقة «للانخراط في رعاية الفضائل». وانتهى القول بأن ذلك كان السبب في «أن مدناً عديدة مشهورة ومهمة في إيطاليا» عجزت عن التفوق على فلورنسا «في المواهب أو العلم أو الدراسات الحكيمة أو الحكمة المدنية أو العادات الجيدة أو الفضائل» (pp. 183-184).

مع أن هذا الشرح للعلاقة بين الحرية والسلطة جديد، فالواضح هو أنه نشأ من افتراضين كنا رأينا أنهما كانا بارزين في كتابات معلمي النثر في القرون الوسطى. الافتراض الأول، هو الرأي الذي أفاد أن نشوء شكل صحي وغير فاسد للحياة السياسية لا يتوقف على تحسين

آلية الحكم بل على تنمية طاقات المواطنين وروحهم العامة. وقد سبق لنا أن لاحظنا هذا الاعتقاد في عددٍ من كتب القرن الثالث عشر الناصحة للحكام، وهو ظلّ في أساس عمل، مثل كتاب روني: المديح لفلورنسا. فعندما كان بروني يبحث في عظمة الجمهورية، ظل يعزوها إلى الحقيقة التي تفيد «عدم وجود رغبة في أوقات الفراغ والراحة لدى المواطنين» الذين «اعتقدوا أنه ليس من الصواب أن تُعاش الحياة في هدوء»، فكانا «وباستمرار، يبذلون نفوسهم لمصلحة المدينة» مقاومين أعداءها، ومكرّسين نفوسهم لدعم حرياتها التقليدية» (p. 252). الافتراض المألوف الآخر الذي استمر الإنسانيون في قبوله هو أن قيمة المواطن يجب أن لا تُقاس بمدى علاقته السلالية أو بمقدار ثروته، بل بقدرته على تنمية مواهبه بغية تحقيق حسّ ملائم بالروح العامة، وبالتالي إطلاق طاقاته في خدمة متَّحده الاجتماعي. ومثل أسلافهم، عبَّر الإنسانيون عن تلك القيمة بالقول المفيد أن الفضيلة هي التي تؤلف النبالة الحقيقية الوحيدة. وقد يكون أدق تعبير عن ذلك الالتزام موجوداً في النقاش الذي دار حول تصوّر النبالة الذي كتبه بوناكورسو دا مونتمانيا (Buonaccorso da Montemagna) (c. 1392-1429) الذي كان أستاذاً شاباً في القانون في فلورنسا، والذي يبدو أنه كان على اتصال وثيق بالدوائر الإنسانية في المدينة (Mitchell,1938, p. 176, Baron, 1966, p. 420) وقد تمَّ كتاب بوناكورسو: **جدل هو النبالة** (*Controversy about Nobility*) في عام 1428، وترجم إلى اللغة الإنجليزية بعد ذلك بحوالي عشرين سنة من قِبَل جون تبتوفت (John Tiptoft)، الذي كان إيرل وورسستر (Earl of Worcester)، وكان في ذلك الوقت يدرس اللاتينية واليونانية في فلورنسا (Mitchell, 1938, p. 117) (والاستشهاد من نسخة تبتوفت مستحق، لأنه يؤلف أحد الأبحاث الإنسانية الأولى التي ظهرت في اللغة الإنجليزية). الجدل - أو الخطاب (Declamation)، كما أراد

تبتوفت أن يدعوه - اتّخذ شكل نقاش بين شابين كانا توّاقين للزواج من لوكريشيا (Lucretia)، ابنة أحد النبلاء الرومان «الذين يتمتعون بالغنى، والشرف والصداقة» (p. 215). أخبرت لوكريشيا والدها أنها ستوافق على المتقدم لخطوبتها الذي يبرهن على أنه «الأنبل» (p. 217). لذلك، ألقى كل منهما خطاباً ممتدحاً نبالته. فألقى الأول، وهو كورنيليوس (Cornelius) خطبةً قصيرة فاخر فيها «بالعظمة العليا» لأجداده المشهورين و«بوفرة ثروته» الخاصة (pp. 217, 221). أما الآخر، جييسْ (Gaius)، فقد قدم، بعد ذلك، خطاباً كان أطول بكثير، وأكثر تأثيراً (بالرغم من تزمّته) وهاجم فيه وصف كورنيليوس للنبالة لأنه «أرساها على الدم والغنى» (p. 226). فأجاب بالقول، إن النبالة الحقيقية «لا تقام على مجد رجل آخر، ولا في رفرفة أجنحة الحظ، بل هي في فضيلة الإنسان الذاتية» (p. 226). ثم كرّر رأي دانتي المفيد أن الحيازة على ثروة عظيمة مسألة لا علاقة لها، لأن «الفقر الشريف لا ينقص من الفضيلة» (p. 232). كما وافق على رأي دانتي المفيد أن فكرة النبالة «كشيء وراثي» يجب أن تكون «افتراضاً عبثياً»، لأن الرجل ذا الأصول القديمة والذي لا يتمتع بفضائل ذاتية يجب اعتباره إنساناً «معيباً وباعثاً للازدراء»، لأنه أخفق في الاقتداء «بأجداده المعبودين» (pp. 229-231). والتوصيف الأخير للنبيل الحقيقي هو في وجوب أن يكون شخصاً ذا خُلُق قويم، والذي بإمكانه أن يدّعي أنه حائز على «امتياز معين في مجال الفضيلة والرجولة»، والذي إنجازاته تعكس صورة عن «عمله وأهليّته (pp. 232, 234).

بعد ذلك بسنوات قليلة، ضمَّن بوجيو براتشيوليني الأفكار ذاتها في محاورته **حول النبالة** (*On Nobility*)، وبعد ذلك صارت المعادلة بين الفضيلة والنبالة من المألوفات الإنسانية، التي كررها ألبرتي،

ولاندينو (Landino)، وبلاتينا (Platina)، حتى إننا نجدها منقوشةً على أطراف كلية ترينيتي (Trinity College) في جامعة كامبردج، لتذكر أبناء الطبقة العليا في إنجلترا. وافتتح حوار بوجيو حول الموضوع بتغطية مدهشة لمواقف مختلفة نحو النبالة في إيطاليا، وألمانيا، وفرنسا، وإنجلترا، وإسبانيا، لكنه بعد ذلك النقاش هدأ متحولاً إلى تكرار للحجة الرواقية المألوفة الخاصة بأهمية التطور الذاتي الفردي. وطرح جانباً، في أول الأمر، «الرأي المبتذل العامي» المعبَّر عنه في القول، إن النبالة «تَمْثُلُ في الثروة»، على أساس أن ذلك معناه ربط النبالة بالأشياء الوضيعة (p. 72). كذلك ألغي الاعتقاد المألوف - الذي كنا رأينا بارتولوس موافقاً عليه، جزئياً - والذي أفاد أن الحيازة على النبالة هي، وبشكل جوهري، مسألة تتعلق بالولادة في أسرة «مشهورة بأعمالها العظيمة»، مع الملاحظة بأن العديد من أعظم الرومان «ولد من أسر بسيطة، لكنهم حصلوا على النبالة بواسطة فضائلهم وانجازاتهم» (p. 78). وتمَّ الوصول إلى ذروة الحوار عندما أعلن، من جديد، أن «رمز الفوز بالنبالة يجب أن يعود إلى الفضيلة وحدها» (p. 80). فصار ينظر إلى الرجل النبيل الحقيقي، كما هو عند بوناكورسو، بأنه فرد طموح وذو نشاط عالٍ، وهو الرجل الذي مارس «مهارات شريفة وذات قيمة» يكرسها لمجده ولخدمة الدولة (p. 83).

إن النقطة الأخيرة النهائية التي اعتمدها إنسانيو أوائل القرن الرابع عشر، لكي يشيّدوا على وجهات نظر سابقة متعلقة بتصوّر الحرية السياسية، فهي فلسفتهم التاريخية، وبخاصة في تفضيلهم الذي عبروا عنه لحرية الجمهورية الرومانية على طغيان الإمبراطورية الأخيرة. وهنا، وللمرة الثانية، نجد هانز بارون يتكلم بشكل مضلِّلٍ، عندما أكَّد، تكراراً، على أن هذا «التفسير الجمهوري للتاريخ

الروماني» ألف أحد «العناصر الجديدة في التفكير التاريخي في عصر النهضة»[10]. ولا ريب في أن مثل هذا التفسير ليس له ظهور في كتابات معلمي النثر الأوائل - بالرغم من أن لاتيني (Latini) هو استثناء مهم للقاعدة. لقد سبق أن لاحظنا أن جميع العناصر الرئيسية للنظرة الجمهورية لروما القديمة وتاريخها، يمكن الوقوع عليها في أبحاث ريميغيو، وبطليموس، وبارتولوس، وكتاب سكولاستيكيين آخرين في أوائل القرن الرابع عشر. والحقيقة الساخرة - استناداً إلى تشويههم المستمر للفكر السكولاستيكي كله - هي أنه، عندما كان سالوتاتي، وبروني واتباعهما يبحثون في تاريخ روما، فما كان يفعلون هو، وبشكل أساسي، الإقرار بذلك التفسير السكولاستيكي للوقائع، وتوسيعه.

وأكثر ما يبرز ذلك في كتاب **المديح** لبروني، الذي عزّز أطروحة سالوتاتي التي أفادت أن فلورنسا لم يؤسسها يوليوس قيصر، أصلاً، كما كان يظن في الافتراض الوطني، دائماً، وإنما أسسها جنود سولا (Sulla) في السنين الأخيرة للجمهورية (Baron, 1966, p. 63). ولما كانت فلورنسا مشهورة بفضل حرياتها الجمهورية، فقد اعتبر الأمر واضحاً، وهو «أن هذه المستعمرة لا بدّ من أن تكون قد تأسست في الوقت الذي كانت فيه روما مزدهرة ازدهار عظيماً لجهة قوتها وحريتها» (p. 247). وهو يسلّم بأن «هذه الحرية دُمِّرت بعد تأسيس المستعمرة بقليل، عن طريق الجرائم الوحشية» (p. 245). غير أنه أكّد القول بأن «مثل هذه المستعمرة الرومانية البهيّة» لم تكن لتشاد إلاّ عندما لم تسرق حرية الشعب من قبل قيصر (Caesar)، أو

---

(10) انظر Baron, 1966, p. 64، وانظر أيضاً: pp. 6, 47-48, 54, 75, 460، انظر أيضاً: Ferguson, 1958, p. 25 and Baron, 1958, p. 26. (Pocock, 1975, p. 56)، يتبع بارون في وصفه لهجوم سالوتاتي على يوليوس قيصر بأنه «تغير ثوري» في الموقف.

أنطوني (Antony) أو تايبيريس (Tiberius) أو نيرون (p. 235) or (Nero) هذا المديح للجمهورية الرومانية توازيه عداوة قوية ليوليوس قيصر تكرر، من جديد، نظرات الذين سبقوا بروني من السكولاستيكيين. ويعامل قيصر في كتاب **المديح** كأنه المحور الذي حول حياته تتأرجح الجمهورية الرومانية لتهوي في طغيان الإمبراطورية. وقبله جاء كاميلوس (Camillus)، وسيبيو (Scipio) ومارسيلوس (Marcellus) وكاتو (Cato)، وكانوا، جميعهم، من «الرجال المقدسين والمستحقين أكثر من سواهم» (p. 246). ثم جاء قيصر نفسه الذي قيل إن «رذائله الشنيعة والعديدة» بما فيها «حرمان المواطنين الأبرياء من حماية القانون»، «فاقت فضائله العظيمة العديدة» (p. 247). وبعد قيصر، سقط الحكم في أيدي مجموعة من الرجال «لم تخلّصهم من الرذائل أي فضائل، إطلاقاً» - بمن فيهم كاليغولا (Caligula) الكريه «الذي تمنّى لو أن الشعب الروماني له عنق واحدة وحيدة» (pp. 246-247).

النقطة الوحيدة التي يمكن أن يقال، إن بروني وأتباعه توسعوا، عندها، في التحليل الذي قدمه المنظّرون السكولاستيكيون الأوائل، كانت في الشرح الذي قدموه لعظمة الجمهورية الرومانية، وتفسخ الإمبراطورية. فقد اعتبر بروني تاريخ روما الدليل الأوضح لاعتقاده المفيد أن الشعب لا بدّ له من أن يحقق العظمة ما دامت هناك حرية في المشاركة في عمل الحكومة، ولا بدّ من أن يسقط في الفساد حالما تنزع هذه الحرية منه. وأشار، أول ما أشار، إلى صعود وسقوط روما كأفضل برهان على تلك النظرية في كتابه **المديح** لفلورنسا، حيث ذكر أنه «بعد أن انتقلت الجمهورية إلى يد رجل واحد، فإن العقول المشهورة والموهوبة (مثل تاسيتوس (Tacitus) لم تعد موجودة» (p. 247). غير أن تطويره الرئيسي للأطروحة حصل في

بداية كتابه **تاريخ شعب فلورنسا** (*History of the Florentine People*) الذي ألّفه بين عام 1414 وعام 1420.

(Ullman, 1946, p. 218; Wilcox, 1969, pp. 3, 67 - 98) تألفت افتتاحية الكتاب من نظرة عامة إجمالية لتاريخ إيطاليا من بدايات الجمهورية الرومانية إلى الحملات ضد فريدريك الثاني (Frederick II) في منتصف القرن الثالث عشر.

وكان المبدأ المنظَّم للنقاش هو الفكرة التي أفادت أن نمو وانهيار الهيمنة الرومانية يجب شرحه، أساساً، بمفردات الحصول على الحرية السياسية أو فقدانها. وقد اعتمد على تقدم الجمهورية المظفَّر لشرح حقيقة أنه «عندما يكون الطريق إلى العظمة مفتوحاً، فإن البشر ينهضون بأنفسهم بيسر أعظم، بينما عندما يكون مسدوداً في وجههم، يعودون إلى الخمول» (p. 13). وكذلك يقال، إن فساد روما وانحدارها حدثا «من اللحظة التي ألغيت فيها حرية الشعب، وسقطت روما لتخضع لحكم الاباطرة» (p. 14). فبمجيء السلطة «سلَّم الشعب حريته»، و«بخسارته حريته ضعفت قوته» (p. 14, 18). وكما في غيبون (Gibbon)، ما حصل عند هؤلاء الأسلاف الإنسانيين البعيدين، هو أن انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية يُعزى، وبشكل أساسي، إلى تطرف السلطة المطلقة الذي حدث حالما بدأت «الروح العامة» عند المواطنين بالضياع.

استعادة القيم الكلاسيكية

حتى الآن، تمَّ لنا البحث في الطرق التي حصل بها تناول الأفكار الرئيسية في النظرية السياسية السكولاستيكية قبل الإنسانية وتطويرها من قِبَل الذين دعوا «الإنسانيون المدنيون» في بداية القرن الخامس عشر. بعد ذلك، نحتاج لأن نوسِّع نظرتنا وننظر في الروابط

بين هؤلاء الكتاب الفلورنسيين الذين عاشوا في أوائل القرن الرابع عشر والحركة الأوسع للمذهب الإنساني التي بدأت تصعد في مجرى القرن الرابع عشر.

ولاحظنا البدايات، في أريزو وبادوا القرن الثالث عشر، لحركة أدبية يمكن تسميتها «إنسانية» - وهي حركة وجدت جذورها في تعليم النثر وتكرست، وبشكل متزايد، لدراسة ومحاكاة التاريخ الكلاسيكي والشعر الكلاسيكي والفلسفة الأخلاقية الكلاسيكية (Kristeller, 1956, p. 544). ولا بدّ من أن نذكر بعد ذلك، أنه بعد منتصف القرن الرابع عشر، جمعت تلك الحركة زخماً وثقة بنفسها بطريقتين كان لهما أثر عميق على الإنسانيين الفلورنسيين في فترة أوائل القرن الرابع عشر.

وقد اتخذ أحد التطورات المهمة شكل نموٍّ سريع للمعلومات الكاملة عن العالم القديم. وشرع الإنسانيون بالقيام بأبحاث منظمة، وبخاصة في مكتبات الأديرة. طلباً لمزيد من الكتابات التي وضعها المؤلفون الكلاسيكيون المفضلون عندهم، باحثين، بخاصة، عن نصوص لشيشرون، الذي اعتبر «العبقري العظيم» في الزمن القديم (العبارة لبترارك[11] (Petrarch)). وسريعاً ما أدَّت عمليات اصطياد الكنوز تلك إلى سلسلة من الاكتشافات المهمة (Kristeller, 1956, p. 262). وتمّت استعادة كاملة لنص كتاب شيشرون: **رسائل مألوفة** (*Familiar Letters*) من مكتبة الكاتدرائية في ميلان في عام 1392 (Baron, 1966, p. 262).

كذلك استعيدت كتب التاريخ التي وضعها تاسيتوس (Tacitus)

---

(11) انظر: Petrarch, *On his Own Ignorance*, p. 79.

و ثوسيديديس مع عدد من كتاب **الحيوات** (*Lives*) لبلوتارك (Plutarch) وصارت متاحة، لأول مرة، في قرون (Kristeller, 1961, pp. 14-17). ووجد المطران لاندرياني (Landriani) مخطوطة كاملة لشيشرون هي: **صناعة خطيب** (*Making of an Orator*) في مكتبة مدينة لودي (Lodi) في عام 1421 (Murphy, 1974, p. 360). كما حقق بوجيو براتشيوليني سلسلة من الاكتشافات المدهشة في الأديرة الحديثة التي زارها عندما حضر مجلس كونستانس (Council of Constance) بين عام 1414 وعام 1418 (Murphy, 1974, pp. 357- 358). وخلال بحثه في سانت غالن (St. Gallen) في عام 1416 تمكن من استعادة نسخة كاملة من نثر كونتيليان (Quintilian) للمرة الأولى منذ القرن التاسع (Clark, 1899, p. 128). وبعد ذلك بسنتين، في لانغرس (Langres) صادف أن وجد قصائد ستاتيوس (Statius) ومانيليوس (Manilius)، وفلسفة لوكريتيوس (Lucretius)، وعدة خطب لشيشرون كان يظن أنها فقدت (Clark, 1899, pp. 126n, 128). ويمثّل أهم تطور لذلك في الحقيقة المفيدة أنه نتيجة لاكتساب مثل ذلك العدد من النصوص الجديدة، وإدراك الإنسانيين لبعد الزمن الذي كتبت فيه تلك النصوص في مجتمع مختلف، بدأ الإنسانيون، وبصورة تدريجية، يتبنّون موقفاً جديداً من العالم القديم. وحتى ذلك الزمن، أخفقت دراسة العصور القديمة الكلاسيكية التي كان لها جزر ومدّ خلال القرون الوسطى في توليد أي شعور بالانقطاع الجذري مع ثقافة اليونان وروما. فقد ظل هناك حسّ بالانتماء الجوهري إلى الحضارة ذاتها، ولم يكن ذلك الحسّ في أي مكان أقوى منه في إيطاليا حيث ظلت مجموعة قوانين جوستنيان (Justinian) فاعلة، وظلت اللغة اللاتينية اللغة اليومية في جميع المناسبات الرسمية والعلمية، واستمرت معظم المدن في المواقع الرومانية القديمة. وكما أكّد بانوفسكي (Panofsky)، لم نجد، نتيجة لذلك الحسّ المستمر

بالمألوفية، وفي جيع أشكال التقارب مع التقليد الكلاسيكي الذي حصل خلال القرون الوسطى، أي مجهود بذل لمقاربة ثقافة العالم القديم، بمفرادته ذاتها (Panofsky, 1960, pp. 110-111). عوضاً عن ذلك، نواجه، دائماً، ما دعاه بانوفسكي «مبدأ الفصل» الفصل بين توظيف الأشكال الكلاسيكية، والتأكيد على أنها تحمل رسائل ذات أهمية معاصرة. وقدَّم بانوفسكي أمثلة كثيرة عن ذلك الميل، مأخوذة من الحقبة الرومانسية للفنون والهندسة المعمارية، حيث طبقت فيها عناصر التزيين الكلاسيكية بطريقة، انتقائية كلياً، بينما ظهرت الشخصيات اليونانية والرومانية على شكل «بارونات» و«فتيات غير متزوجات» في المناظر العائدة إلى القرون الوسطى، وغالباً ما كانوا منهمكين في طقوس مسيحية وأزياء لباسهم تعود إلى الزمان الماضي، (Panofsky 1960, pp. 85-86, 102). كما أثَّرت نظرة مماثلة على دراسة النثر القديم والفلسفة في القرون الوسطى كما رأينا. وعندما بدأ معلمو النثر في القرن الثالث عشر بتحويل انتباههم بعيداً عن غرس القواعد في أذهان تلاميذهم، ودعوا، بدلاً من ذلك، إلى دراسة «أفضل المؤلفين»، وقعوا على كتابات شيشرون الخطابية، بحماسة قوية. غير أنهم لم يحاولوا أن يحدِّدوا معنى شيشرون الخاص بالأهداف، والمقاصد الصحيحة لتعليم النثر. فكان كل ما فعلوه هو إدخال نصوص خطبه في الإطار الموجود لفن النثر التقليدي.

وحوالي نهاية القرن الثالث عشر نقع على موقف متغير كليّاً. «فالماضي الكلاسيكي كان ينظر إليه، ولأول مرة، على أنه منقطع كلياً عن الحاضر»، كما أجمل الوصف بانوفسكي (1960, p. 113). وحصل حسّ جديد بالبعد التاريخي، وكان عن نتيجته أن بدأت حضارة روما القديمة تبدو كثقافة منفصلة كلياً، ثقافة تستحق -

والواقع هو أنها تتطلب - إعادة بناء وتقدير، ما أمكن من مفرادتها المختلفة هي.

ويمكن رؤية أحد الرموز القوية التأثير لذلك التغير في الموقف الجديد الذي تمّ تبنيّه تجاه البقايا الفيزيائية لروما الإمبراطورية. فعلى مدى القرون الوسطى حصلت تجارة بالرخام المقطوع من البنايات القديمة، وقد شق، بعضه طريقه بعيداً عن حقله ليصل إلى كنيسة وستمنيستر (Westminster Abbey) والكاتدرائية في آتشن (Cathedral at Aachen) (Weiss, 1969, p. 9). ببداية القرن الخاس عشر، وبتلقين حاضٍّ من كتّاب من أمثال فلافيو بيوندو (Flavio Biondo) في كتابه **استعادة روما** (*Rome Restored*) تحول مثل ذلك التخريب للممتلكات العامة إلى ما يشبه التدنيس للمقدّسات، فابتدأ البحث في مسألة المدينة القديمة والمحافظة عليها، لأول مرة (Robathan, 1970, pp. 203 -205, 212 -213). غير أن أهم مظهر للنظرة الجديدة تمثّل في نشوء أسلوب كلاسيكي خالٍ من المفارقات التاريخية. وأول ما تحقق ذلك في النحت وفن العمارة في أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا: فبدأ غيبرتي ودوناتيلو بمحاكاة الأشكال والتقنيات الموجودة في التماثيل القديمة ذاتها، في حين ذهب برونيليسكي إلى روما لقياس المقاييس الدقيقة والنسب الخاصة بالبنايات الكلاسيكية، وكان قصده «التجديد والإظهار إلى النور» الأسلوب الروماني الحقيقي بدلاً من الأسلوب الرومانسي - وفقاً لما كتبه معاصره كاتب المسيرة أنطونيو مانيتي (Antonio Manetti) (Panofsky, 1960, pp. 20, 40). وفي غضون جيل حصل تحول مماثل في فن الرسم التشكيلي: فبدأ مانتنيا (Mantegna) بإدخال المذهب الكلاسيكي الدقيق في رسومه الجصّية على الجدران والسقوف. وحالاً تبنّى بوليولو (Pollaiuolo) وبوتيشيلي (Botticelli) ذات القيم وطورها في فلورنسا. وشمل ذلك

التحول صفاً طويلاً من تلاميذهم وأتباعهم (Panofsky, 1960, pp. 174-176).

النقطة الفاصلة التي تخص أهداف النقاش الحاضر هي، أن القصة ذاتها يمكن سردها عن الثورة التي قام بهندستها الإنسانيون في دراسة النثر والفلسفة القديمين، في مجرى القرن الرابع عشر. وكان بطل هذه القصة بترارك. فقد نجح، أخيراً، في التغلّب على الفصل بين الأسس الكلاسيكية لكتابة النثر والأهداف العملية التي صُمِّم لخدمتها، بشكل رئيسي. فبعد رفضه جميع المحاولات لإدخال كتابات شيشرون في تقاليد التعليم التي سبق تأسيسها في الفنون النثرية، سعى إلى استعادة ما اعتبره شيشرون نفسه القيمة الخاصة للتربية المشادة على مركّب من النثر والفلسفة وذلك، بالروح التاريخية الأصلية المميّزة لعصر النهضة. وكان حاصل هذا البحث، كما عبر عن ذلك سيغل (Seigel)، هو أن «بترارك حوّل نثر القرون الوسطى الإيطالي، بإعادة اكتشاف جذوره ومجاله الكلاسيكيين، مما مكّن ممارسي النثر من أن يكون لهم ما يشبه الشكل الشيشروني»[12].

أول ما اكتشف بترارك كان معنى الأهداف الصحيحة للتربية، عند شيشرون. وكما عبّر شيشرون عن مثاله الأعلى في كتابه **المجادلات التسكولانية** (*Tusculan Disputations*)، ليس هدف التربية إنتاج إنسان مجهز بمجموعة معينة من المهارات التقنية، ولا إنسان قادر على الحصول على جميع الفضائل و«الحالات العقلية الصحيحة»، فالطموح في التربية يجب أن يكون رعاية وصقل لـ

(12) انظر: Seigel, 1968, p. 222. وانظر أيضاً: pp. 31- 32, 61, 215, 224. أنا مدين كثيراً للشرح السلس الذي قام به سيغل (Seigel) لمذهب شيشرون عند بترارك ولتأثير ذلك المذهب، انظر أيضاً نقاشاً حول الأفكار الرئيسية ذاتها في: Whitfield, 1943, esp. pp. 47- 104-105, 195.

«الفضيلة الوحيدة» (الشجاعة: virtus) التي «تبين أنها تغطي بنورها كل الفضائل الأخرى». إن شيشرون ذكر أن «كلمة فضيلة (الشجاعة: virtus) مشتقة من كلمة الإنسان (vir)»، لذا فإنه أكّد قائلاً، إن صفة الشجاعة الخاصة هذه (virtus) هي التي علينا أن نسعى إلى اكتسابها قبل كل شيء، ليس «لرغبتنا في أن نبرهن على أننا حائزون على الفضيلة» فقط، بل أيضاً «إذا كنا نريد أن نكون بشراً (pp. 195, 197). لذلك، فإن الهدف الأساسي لكل التربية هو تطوير الإنسان الشجاع (vir virtutis)، الإنسان الإنساني الحقيقي، أي الشخص الذي يمكن إجمال خلقه بالقول البسيط (الذي جعل شكسبير أنطوني يقوله لبروتوس) «ذلك كان إنساناً»[13].

كما اكتشف بترارك المكانة المرموقة التي عيّنها شيشرون لدراسة النثر والفلسفة. وذلك، في مجال مساعدتها على تشكيل vir virtutis أو الإنسان ذي الشجاعة الإنسانية الحقّة. وقد تمَّ تناول هذه الفكرة الرئيسية، وبشكل خاص، في كتاب **صناعة الخطيب** (*The Making of an Orator*)، وهو أطول وأهم عمل كتابي نثري لشيشرون. فالإنسان (Vir) الحقيقي يجب أن يكون، وقبل كل شيء، حكيماً. لذا، اعتبر شيشرون دراسة الفلسفة الأخلاقية مركزيةً في مجال التدريب على خُلُقه. ويجب عليه، أيضاً أن يكون قادراً على توظيف حكمته، موصلاً فلسفته بحياته، ومحققاً ذاته كمواطنٍ، لا مجرد رجل حكمة. وعنى ذلك عند شيشرون، أن لا يكون للنثر مركز أقل من تربيته. وقد قيل إن القيمة الخاصة للموضوع تَمْثُلُ في «قوته على دفع المستمعين في أي اتجاه يطبّق فيه وزنه» (I, p. 45, I, 23-27).

(13) انظر: Julius Caesar, V, v, 75. وللاطلاع على شرح للمثل العليا للتربية القديمة انظر: Marrou, 1956, esp. pp. 98-99.

وهكذا قيل، إن الدور الذي لا بدّ من أن يلعبه، هو، أنه، بجمعه بين الحكمة والبلاغة، مكّن من نقل معرفة الحقيقة. بشكل فعّال، وبالتالي، سمح لأكثر عقائد الفلاسفة فائدة أن تمارس تأثيرها المناسب على إدارة الشؤون العامة.

ومفتاح تفسير المذهب الإنساني عند بترارك والذين خلفوه، يَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أنهم حالما استعادوا ذلك المنظور الكلاسيكي الأصيل، تحولوا إلى مدافعين متحمسين عن المُثُل الشيشرونية ذاتها. ولم يكن الحاصل تحولاً في النظرات القائمة للأهداف المناسبة للتربية ولمحتواها، بل، أيضاً، في النظرة لطبيعة الإنسان، ولمقدار قدراته: وللأهداف المناسبة للتربية ولمحتواها أيضاً. في النظرة لطبيعة الإنسان، ولمقدار قدراته، وللأهداف المناسبة لحياته. ذلكم هو التحول الذي ستحاول بقية هذا الفصل، القيام بتحليله.

مفهوم الشجاعة

الحركة الأولى والأساسية التي قام بها الإنسانيون كانت لشرح سلسلة الافتراضات التي تقع في أساس المفهوم الشيشروني للشجاعة (virtus): أولاً، إنه بإمكان البشر أن يبلغوا ذلك النوع الأعلى من الامتياز، وبعد ذلك تأتي الطريقة التربوية الصحيحة الجوهرية لتحقيق ذلك الهدف، وأخيراً، يجب أن تتركز محتويات تلك التربية على دراسة تربط بين فن النثر والفلسفة القديمة. وكانت إحدى النتائج المباشرة لتبنّي ميزان القيم الكلاسيكي ذاك، أن الإنسانيين توصلوا إلى شعور بالابتهاج إيجابي خاص بقيمة أبحاثهم النثرية. فتيقّنوا، حينئذٍ، من أن فن النثر والفلسفة يجب اعتبارهما المعرفتين الثقافتين اللتين تؤلفان مفتاحاً (Seigel, 1968. p. 61). وهكذا نجحوا في خلق عقيدة برهنت، فيما بعد، على أنها عاشت طويلاً: العقيدة التي تفيد

أن التربية الكلاسيكية لا تؤلف الشكل الوحيد الممكن لتعليم الإنسان، وإنما هي، أيضاً، أفضل إعداد ممكن للدخول في الحياة العامة.

وقدَّم بترارك نفسه هذه الحجة في بحثه ذي العنوان **حول جهله بذات الشيء** (*On his Own Ignorance*)، الذي كان بمثابة دفاع عن الدراسات الإنسانية، كتب في عام 1367 كردّ على صرخات السخرية من قِبَل أربعة شبّان باحثين في الفلسفة السكولاستيكية الذين وصفوه بأنه «رجل صالح» لكنه ليس بمثقف (Wilkins, 1961, p. 210). وفي جوابه أكَّد بترارك على أنه لا يكفي أن نتعلم «ما هي الفضيلة من دراستنا لأرسطو. فتحليل أرسطو قد يشتمل على «رؤية نافذة» إلاّ أن «درسه يفتقر إلى الكلمات التي تلسع، وتُشعل». فالأثر المعطِّل لذلك القصور هو في الحقيقة المفيدة أنه، لما كان عاجزاً عن حثّ قرائه للتوجه «نحو حب الفضيلة وكراهية الرذيلة»، فهو عاجز، أيضاً، عن جعل نظرياته على تماسٍّ مباشر مع الحياة العملية (p. 103). والسبيل الوحيد للتغلّب على ذلك الضعف هو دراسة فن النثر، وبخاصة نثر شيشرون، الذي قال بترارك عن عبقريته، معترفاً «لا أستطيع أن أبعد نفسي» (p. 85). فليس إلاّ عندما ندرس كيف نجمع الحكمة والبلاغة، وكيف «نطبع في القلب، وعميقاً فيه، أدق لسعات الكلام وأحرّها»، يمكننا أن نأمل أن نقوم بالمهمة الحيوية الحقيقية للفلسفة. وهي في النقاش بطريقة لا تجعل مستمعينا يتعلمون فحسب، بل يُحرَّكون للقيام بالأعمال الفاضلة (p. 104). هذه الآراء عن وحدة النظرية والممارسة اعتنقها جميع الإنسانيين الفلورنسيين في أوائل القرن الخامس عشر. وفي رسالة تعود إلى عام 1374، امتدح سالوتاتي بترارك لأنه أكَّد على أهمية فن النثر ولأنه «كان ممتازاً في البلاغة» هو نفسه (I, 179).

وكرّس بروني قسماً كبيراً من كتابه **الحوار** (*Dialogue*) للتأكيد على الحاجة للجمع بين الفلسفة وفن النثر، وأشار إلى بترارك وشيشرون باعتبارهما مثلين عظيمين عن ذلك الجمع. وبدأ بمديح شيشرون واصفاً إيّاه بالإنسان «الذي نقل الفلسفة من اليونان إلى إيطاليا، وغذّاها بنهر ذهبي من بلاغته» (p. 54). وانتهى بتقدير جميل لبترارك بوصفه «الذي أحيا الدراسات الإنسانية (studia humanitatis)، وفي وقت كانت فيه تلك الدراسة منقرضة، بيَّن الطريق لكسب العلم من لأنفسنا» (p. 94).

وخلال جيل صار ذلك الاعتقاد بأهمية البلاغة من مواد الإيمان، كما صار الصفة المميزة للإنسانيين والمعرِّفة بهم. ومال بهم المديح الذي حثَّهم على الإسراف في درس فن النثر، في الأخير، إلى أن يكون إسرافهم مبالغاً فيه، وبشكل كبير. وقدم لنا مثلاً جيداً **الخطاب في مديح الخطابة** (*Oration in Praise of Oratory*) الذي ألقاه بارتولوميو ديلا فونتي (Bartolomeo della Fonte) (1446- 1513) في بداية محاضرته الأولى كأستاذ فن النثر في فلورنسا في شهر نوفمبر (1481) (Trinkaus, 1960, pp. 91 - 94). فقد أكَّد، أمام مستمعيه، على أن التمكّن من الخطابة لا بدّ منه «في شؤوننا المحلية وفي نشاطاتنا العامة، أيضاً» (p. 96). فالإنسان القادر على أن يجمع الحكمة مع البلاغة يملك القوة «على عقاب الشرير، والعناية بالصالح، وتزيين وطنه، وإفادة البشرية كلها» (pp. 96-97). وهكذا، يتضح أن «دراسة البلاغة» تنتج «فوائد في الشؤون العامة والخاصة» أعظم من أي فرع علمي آخر (p. 95). وباختصار، علينا أن لا نعتبرها أقل من أن تكون «سيدة النوع البشري كله» (p. 99).

وكانت النتيجة الثانية لاستعادة المثال الأعلى الشيشروني الذي هو الشجاعة نشوء شعور جديد عند الإنسانيين مفاده أن التفاصيل

الدقيقة لتربية الشاب مسألة ما يجب تعليمه، وبأي ترتيب للأولويات يجب التعامل معها على أنها من أهم المسائل. ونحن نقع على هذا الاعتقاد منعكساً في الواقع المفيد أنه، قبل بداية القرن الخامس عشر، شرع عدد من الإنسانيين بإقامة مدارسهم الخاصة لكي يضمنوا أن المواضيع الصحيحة هي التي ستُدرَّس. وكان الرائد في ذلك التطور جيوفاني دي كونفرسينو (Giovanni di Conversino)، وهو الذي صار إثنان من تلاميذه في عداد أكثر المربين الإنسانيين نفوذاً، وهما: فيتورينو دا فيلتر (Vittorino da Feltre) الذي أسس مدرسة مشهورة في مانتوا (Mantua) في عام 1423، وغوارينو دا فيرونا (Guarino da Verona)، الذي علَّم في فيرارا لما ينوف عن ثلاثين عاماً إلى أن توفي في عام 1460 (Hay, 1961, pp. 154-155). والعلامة الأخرى على وجود النظرة ذاتها كانت في الظهور، في تلك الفترة، لنوعٍ جديد مميّز من الفكر الأخلاقي والسياسي نوع من كتب النصح لم يهتم كثيراً بتوفير نصح مباشر للحكام والأمراء، وإنما بتقديم الإرشاد حول أفضل شكل تربوي يُعطي للذين يجدون أنفسهم، فيما بعد، يقومون بتلك الأدوار المهمة. وأول بحث من هذا النوع كان الكتيّب المختصر وذا التأثير الكبير، ألا وهو **في العادات الصالحة** (*On Good Manners*) الذي أنتجه بيير باولو فيرجيريو (Pier Paolo Vergerio) في عام 1402 (Baron, 1966, p. 494). وكان الافتراض الأساسي في نقاش فيبرجيويو يفيد أنه إذا تلقينا النوع الصحيح من التعليم في «دروس جدّية وليبرالية» في أوائل الحياة، فإن ذلك سيوفر لنا أفضل ضمان للقدرة على «الحصول على الشجاعة والحكمة وممارستهما» في أساليب حياتنا اللاحقة (pp. 96, 102). ومن أجل ذلك بحث بجدّية جديدة وخاصة مسألة منهاج التعليم الذي يجب إتّباعه إذا كان الهدف متمثِّلاً في التأكّد من أن الإنسان الشجاع الناتج سيكون كما ينبغي. وقد رأى أن تكون المعرفة

بالتاريخ هي «الأولى» و«تليها في الأهمية» الفلسفة الأخلاقية، ويجب أن يكون «فرع الدراسة الثالث» هو النثر، وهو «الذي بدراسته الأساسية المنهجية نحصل على فن البلاغة» (pp. 106-107). وتجسَّدت هذه النظرة، خلال جيلٍ، في قائمة من أشكال الدليل الإنسانية لتربية الأمراء والنبلاء الصحيحة. ونقع على ذات الافتراضات في كتاب مافيو فيجيو (Maffeo Vegio) حول **تربية الأطفال** (*The Education of Children*)، كما نجدها في شرح غوارينو (Guarino) لكتاب **النظام الصحيح للتدريس والتعليم** (*The Right Order of Teaching and Learning*)، وقبل كل ذلك، نجدها، في الأعمال التربوية لإينياس سيلفياس بيكولوميني (Aeneas Sylvius Piccolomini)، بما في ذلك رسالته المؤثِّرة في عام 1445 إلى ملك هنغاريا التي كانت حول تربية الأمراء، وكذلك بحثه، بعد ذلك بخمس سنوات الذي دار حول **تربية الأطفال** (*The Education of Children*) (Garin 1965, p. 76, Woodward, 1963. p. 180).

والأثر الإضافي لإحياء المثال الأعلى، الإنسان الشجاع (Vir Virtutis)، تمثَّل في أنه أدّى بالإنسانيين إلى تبنّي جواب جديد ومميّزة على السؤال الدائم الخاص بما يخوِّل الإنسان أن يعتبر نفسه إنساناً ذا تربية جيدة حقيقية. وقد اضطرهم ذلك إلى رفض ثنائية كانت ذات قيمة مركزية للنظرية والممارسة التدريسيتين في ذروة القرون الوسطى. فقد كان يفترض حتى ذلك الزمن، أن الحاجة تقضي بالإبقاء على نظامين تربويين مختلفين، واحد يلائم النبلاء، والآخر «للكتبة». واستمر التمسك بهذا الاعتقاد، وبشكل شامل تقريباً، في شمال أوروبا خلال القرن الرابع عشر. وما يزال متجسداً، مثلاً، في **حكايات كانتربري** (*The Canterbury Tales*)، مع أن مؤلف الكتاب تشوسر (Chaucer) كتبه بعد بترارك بجيلٍ. وكان أحد الرحّالة

الموصوف في المقدمة عالماً شاباً من أكسفورد، وكان الثاني شاباً من المرافقين التابعين للفرسان. وقد صرف الأول كل وقته في قراءة فلسفة أرسطو، بينما انشغل الثاني، كلياً، بممارسة المثل العليا الخاصة بالفروسية وتعلم فنون الحرب. وحالما نتحول إلى الكتابات التربوية في أوائل القرن الرابع عشر، نجد أن تلك التمييزات قد ألغيت. وكان أحد أوائل الأبحاث التي عكست ذلك التطوّر كتاب النصح لفيرجيريو (Vergerio): في أساليب الحياة الصالحة. وقد إفتتح الكتاب بإهداء لأمبرتينو فيرارا (Umbertino of Ferrara)، وفيه امتدح السيد الشاب بالقول: «كان أمامك أن تختار التدريب على السلاح أو الآداب» و«لشرفك العظيم أنك اخترت أن تكون خبيراً بارعاً في الاثنين، سواء بسواء» (pp. 103-104). وصار المثال الأعلى الذي يجب محاكاته هو «إنسان النهضة»، الإنسان الذي لا يقبل أن يكون هدفه أقل من التفوّق الشامل. فهو لم يعدْ يجوز له أن يفكر بنفسه كاختصاصي في فنون الحكم أو العلم أو الحرب. ولا يسمح له بأن يعتبر أن تربيته اكتملت إلاّ عندما يمكن القول عنه - كما قالت أوفيليا (Ophelia) عن هملت (Hamlet) ـ أنه نجح في الجمع «بين عين، ولسان، وسيف أحد رجال الحاشية الملكية، والجندي، والعالم»[14].

غير أن أهم نتيجة لتبنّي المثال الأعلى (Umo universale) هي أنه حثَّ الإنسانيين على رفض تصور القديس أوغسطين للطبيعة البشرية. فقد قال القديس أوغسطين، بوضوحٍ في كتابه **مدينة الله** (*The City of God*)، إن فكرة السعي وراء الشّجاعة، أو التفوق الإنساني الكلي، مشادةٌ على نظرة مفترضة وخاطئة عن ما يقدر الإنسان على الأمل في تحقيقه بجهوده الذاتية. فقد ناقش قائلاً: إذا

(14) Hamlet, III, I, 159.

نجح حاكم فانٍ في الحاكم حكماً فاضلاً، فإن نجاحه لا ينسب إلى قواه الخاصة، وإنما «إلى نعمة الله وحدها». ثم أضاف بحذر، قائلاً، حتى عندما الله «يمنح الفضيلة» لمثل ذلك الحاكم استجابةً لصلواته، فإنه متأكَّد من «أنه لن يبلغ الكمال في الصلاح»، ومردّ ذلك طبيعته الفاسدة فساداً جوهرياً (Vol. II, p. 245).

كانت إحدى نتائج تلك الحجة المؤثِّرة هي أنه في جميع النقاشات الأرثوذكسية التي دارت حول طبيعة الإنسان وقدراته، خلال القرون الوسطى، حصل توقف عن ذكر إمكانية الطموح للحصول على الشجاعة، واختفى، وبشكل كلي، تمثيل التصوّر (كما أكَّد لنا بانوفسكي (Panofsky) من الفن في القرون الوسطى (Panofsky, 1960, p. 177). ولا شك في القبول بأن الإنسان الذي يتمتّع بنزعة القديسيين يمكنه تحصيل عدد من الفضائل الفردية، وبالتالي تجنّب أفدح أشكال الرذيلة. وقد افترض، دائماً، افتراضاً منسجماً مع تعاليم القديس بولس في رسائله الكورنثية (Corinthians)، أن الشجاعة الكلية يملكها الله وحده، وأنها تجسدت في المسيح وحده[15]. وأي اقتراح يفيد أنه من الممكن للبشر أن يحاكوا مثل ذلك التفوق البارز هو ملغىً، فوراً، كما تحدَّث إنوسنت الثالث (Innocent III) في بحثه الشهير **في تعاسة الإنسان** (*On The Misery of Man*) «عن الحالة الخاطئة للوجود الإنساني» (p. 31).

تمَّ عكس تلك القيم، عن عمدٍ، من قِبَل بترارك وأتباعه. وعلى

(15) انظر: Corinthians, I, 24. وانظر، لهذا المصدر ولمناقشة لما يتضمنه من نتائج: Mommsen, 1959b and 1959c. وأنا مدين كثيراً بشروحي لهجوم أوغسطين على الشجاعة واستعادة التصور من قِبَل الإنسانيين، لتحليل مومسن (Mommsen) ولتطوير أفكاره الرئيسية في الفصل الافتتاحي لكتاب: Mazzeo, 1967, Menut, 1943, pp. 308-321.

كل حال، يجب أن نكون حذرين، فلا نخلط تلك العودة إلى النظرة الكلاسيكية للطبيعة الإنسانية بارتداد إلى الوثنية وهو الخلط الذي تكرر في الشرح المشهور لبيركهاردت (Burckhardt) «لاستعادة الأزمنة القديمة»، وذلك في كتابه **حضارة النهضة** (*Civilization of the Renaissance*). وما من شك في أن بترارك كان كاتباً مسيحياً متحمساً، وأنه أورث إنسانيي أوائل القرن الرابع عشر وجهة نظر مسيحية جوهرية لكيفية تحليل مفهوم الفضيلة الرئيسي ويمكن رؤية ذلك بوضوح في بحثه **حول جهله بذات الشيء** (*On his Own Ignorance*).

فهو رأى أن الحصول على الشجاعة هو، جوهرياً، مسألة اكتساب جميع الفضائل الفردية، وأكّد على أن هذه الفضائل يجب أن لا تشمل الفضائل الرئيسية التي امتدحها أخلاقيو العصور القديمة فحسب، بل الفضيلة الأساسية للإيمان المسيحي، أيضاً. واستمر في التأكيد على أن «الشيئيين اللذين من دونهما لا يمكن وجود السعادة، إطلاقاً» هما «الإيمان والخلود»، ولخّص نظرته بالمساواة بين الحكمة والتقوى (pp. 65, 67). والآراء الافتراضية ذاتها تكررت عند جميع الإنسانيين في أوائل القرن الرابع عشر. وقد يكون أوضح الشروح التي طوروا فيها وجهة نظر مماثلة عن الشجاعة كان شرح ألبرتي (Alberti) في محاورته الثانية عن الأسرة. فقد بدأ نقاشه بتحذير من والد أحد الشبّان المشاركين في الحوار مفاده «أن يتذكر أن الزمن الذي لا تصرفه في اكتساب الشجاعة قد ولّى» (p. 137). بعد ذلك يستأنف تحليل ما يعنيه الحصول على الشجاعة عن طريق وضع قائمة بالفضائل الفردية التي يجب تعهّدها بغية العيش في حياة اجتماعية كاملة. أولاً، نحتاج الفضائل التي «تجمع الناس في مجتمع إنساني» وأعلاها «العدالة، والإنصاف، والليبرالية والمحبة». ثم نحتاج

مجموعة إضافية من الفضائل لصيانتنا ضد محن الحياة، وتشمل «الصلابة، والاستقرار، والثبات، والقوة، واحتقار الأمور المتبدلة» (p. 141). يمكن أن يُقال، إن التحليل كان تحليلاً أرسطياً، بصورة جوهرية، لأنه متجذِّر، بوضوح، في الاعتقاد في أن الفضائل الأساسية الأربع هي: العدالة، والحكمة، والاعتدال، والمناعة. ولم تكتمل إلاّ بإضافة رأيين إضافيين. يعكسان قيماً مسيحية واضحة. أولهما، أن علينا أن لا نهنئ أنفسنا على اكتساب أي من تلك «الفضائل العظيمة والممتازة»، إذ علينا أن ندرك أن تلك القدرة قد «زرعت في أرواحنا» من قِبَل الله (p. 140). والرأي الثاني أفاد أن لا واحد، في النتيجة، يقال عنه بأنه إتَّبع حياة فاضلة حقيقة إلاّ إذا كانت «أفعاله الممتازة» قد أنجزت «بمحبة للتقوى والرغبة الثابتة في أن يودع نفسه عند خالقه، وليس لمجرد «صلابته الرجولية» وحدها (p. 142).

وسيكون من الضلال الاستنتاج بأن بترارك وتلاميذه لم يكونوا أكثر من أخلاقيين مسيحيين أرثوذكسيين. فبالرغم من أن شروحهم للإنسان الشجاع تدخل دخولاً منسجماً في الإطار المسيحي، فإن ما لا ريب فيه هو أن استعادتهم لذلك المثال الأعلى الكلاسيكي جعلهم يرفضون رفضاً قاطعاً الافتراضات الأوغسطينية عن طبيعة الإنسان الساقطة. ويمكن رؤية قوة ذلك الرفض في أوائل عام 1337، عندما بدأ بترارك في كتابة الطبعة الاولى من بحثه **عن الرجال المشهورين** (*On Famous Men*) (Wilkins, 1959, p. 283). فهو لم يكرِّس أي انتباه إلى جميع الكبار والقديسين في القرون الوسطى. فكل أبطاله كانوا من العالم القديم، والسبب الذي أعطاه، في كل حالة تقريباً، لإبرازهم هو أنهم نجحوا في الحصول على الشجاعة الحقيقية. فهناك حياة كاميلوس (Camillus) الممتدحة «لشجاعته الصلبة»، وحياة

مارسيلوس (Marcellus) التي تكلم عنها الكتاب ووصفها بأنها كانت حياة «الشجاعة التي من خلالها اكتسب مجده»، وحياة سيبيو التي وضعت فكرة أساسية إنسانية محبَّبة، وهي فكرة أن مجرد الشجاعة و«الغضب» عند بربري مثل هنيبعل (Hannibal) لا يمكن أن يضاهيها نوع الشجاعة الذي أظهره سيبيو في حملته الأخيرة والغلاّبة على مدينة قرطاجة (Carthage) (pp. 31, 133, 158). فالرأي الشائع في تلك الحيوات هو أن الشجاعة الحقيقيّة يمكن الحصول عليها، وأن كل إنسان يستحق الاسم، عليه أن يكافح، وقبل كل شيء للحصول عليها.

هذه النظرة إلى طبيعة الإنسان وقدراته المضادّة للنظرة الأوغسطينية، تتكرر، وببروز أكبر، عمد إنسانيي أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا. فهم بدأوا بالتأكيد على أن البشر يملكون القوة القادرة على تحصيل أعلى الامتيازات. ولتأسيس ذلك الالتزام نقول، إنه، في تلك النقطة، أبدعوا أحد أبرز أنواع الفكر الأخلاقي في عصر النضهة - النوع المكرَّس لتمجيد «امتياز الإنسان وكرامته». وأشهر مثل هو الخطبة عن هذه الفكرة التي ألّفها بيكو ديلا ميراندولا (Pico Della Mirandola) في عام 1484 (p. 217). وقبل ذلك بثلاثين سنة، وضع جانوزو مانيتي (Gianozzo Manetti) بحثاً مماثلاً على شكل الرفض، نقطةً نقطة، لرؤية، إنوسنت الثالث (Innocent III) العميقة التشاؤم في كتاب **تعاسة الإنسان** (*The Misery of Man*) (Trinkaus, 1970, p. 177). واختتم ردّ مانيتي الواثق بملاحظة عبّرت عن ثقة واسعة «بكرامة الإنسان وتميّزه المتجاوزين كل قياس»، وفي «المواهب والامتيازات غير العادية» لطبيعته (pp. 102, 103).

أما الرأي التالي الذي أكَّد عليه كتّاب فلورنسا فهو في القول، إنه، لما كان البشر قادرين على الوصول إلى الامتياز، فإن واجبهم أن يجعلوا السعي وراء الشجاعة الهدف الرئيسي لحياتهم. وكان

سالوتاتي قد أعلن عن ذلك الالتزام في أوائل عام 1369، مؤكداً لأحد مراسيله، في ذلك العام، على أن «الآخرين يمكنهم أن يتمجّدوا بالثروة، والكرامات، والقوة» لكني «وعلى الدوام احتفظ بإعجابي بالشجاعة ذاتها» (I, 79). ومانيتي تناول الفكرة ذاتها في بحثه **كرامة الإنسان** (*The Dignity of Man*). مشيراً إلى فكرة شيشرون عن وجود علاقة بين الإنسان الحقيقي والسعي للشجاعة، منتهياً بنصيحة هي «ليكن هدفك الرئيسي هو الشجاعة» (p. 102). كما لخَّص البرتي النظرة التي تقع في أساس تلك المطالبات عندما اختتم محاورته الأولى حول **الأسرة** (*The Family*) بالإعلان عن أن الشجاعة ذاتها «ليست شيئاً آخر غير الطبيعة الكاملة وذات النشأة الحسنة» (p. 80).

وأخيراً، حوّل الإنسانيون تلك النظرة الخاصة بقدرات الإنسان إلى طلب وطني ملح. فبعد أن اعتبروا الجمهورية الرومانية هي الشجاعة في تاريخ العالم، حزنوا للحقيقة المفيدة أن الحكم الإيطالي الحديث سقط بعيداً عن أعاليه الأصلية، فدعوا إخوانهم المواطنين إلى استعادة الأمجاد القديمة لوطنهم. هذا المطلب - الذي غالباً ما يُعبِّر عنه كأمل - سبق أن ظهر مطلباً مركزياً في بحث بترارك في الشجاعة، وتجسّد تجسّداً جميلاً في كانزون(*) (Canzone) «إيطاليتي» (My Italy) المشهورة، التي اشتملت على شعر (قام بترجمته ترجمة جميلة إدوارد داكرس (Edward Dacres) في القرن السابع)[16]:

(*) كانزون نوع من الشعر الغنائي الشعبي الإيطالي.

(16) انتج داكرس (Dacres) تلك الترجمة في مجرى ترجمته لكتاب مكيافيلي (Machiavelli) **الأمير** (*The Prince*) التي اختتمت بذكر تلك الأبيات. وقد تبنيت ترجمة داكرس من ترجمة جورج بُولْ (George Bull) لكتاب *The Prince*, p. 138. وللاطلاع على الشعر الأصلي، انظر: Petrarch, II *Canzoniere*, ed. Scherillo, p. 279.

الفضيلة ضد الغضب ستتقدم بالعراك

وفي المعركة سوف يولّي الأدبار.

لأن البسالة الرومانية القديمة لم تمتْ،

كما أنها لم تنطفئ في صدور الإيطاليين.

وردَّد سالوتاتي صرخة المعركة ذاتها في رسالة عمومية في عام 1377 موجَّهة إلى شعب روما، دعاهم فيها «لأن يتذكروا الشجاعة القديمة» ويقاوموا محاولات الطغيان البابوية الرامية إلى «خراب إيطاليا»[17]. ووافق بروني (Bruni) في كتابه **المديح** (*Eulogy*) على أن روما القديمة عرضت «أمثلة عن الشجاعة أكثر» من «جميع الجمهوريات الأخرى في جميع الأزمنة». وتابع ليعبر عن أملٍ أكثر تفاؤلاً بأن بعض تلك الروح قد يكون قد وُلد من جديد في فلورنسا، التي امتدحها «لا لروعتها ونبالتها فقط» وإنما «أيضاً لشجاعتها وللأشياء التي حققتها» (pp. 244, 251).

قوى «الإنسان الشجاع»

التأكيد على أن البشر قادرون على بلوغ أعلى الامتيازات معناه وجوب أن يكونوا قادرين على التغلّب على العراقيل الموجودة في سبيل تحقيق ذلك الهدف. وكان الإنسانيون يعرفون أن نظرتهم إلى الطبيعة الإنسانية تلزمهم بتحليل تفاؤلي لحرية الإنسان وقواه، وبالتالي تقديم شرح مبهج عن الإنسان الشجاع باعتباره قوة اجتماعية خلاّقة، قادرة على تشكيل مصيره، وإعادة صناعة عالمه الاجتماعي ليلائم

(17) للاطلاع على هذه الرسالة، انظر: Salutati, *Epistolae*, ed. Rigacci, vol. II, pp. 141, 143.

رغباته. فبدأوا بالعودة إلى المعتقد الكلاسيكي المفيد أن الأزمة الإنسانية تتمثَّل أفضل تمثيل في تصورها صراعاً بين إرادة الإنسان وعناد الحظّ. وسبق أن عبد الرومان الإلهة فورتيونا (Fortuna) بوصفها ابنة جوبيتر(*) (Jupiter) نفسه (Patch, 1922, p. 133). وكانوا، دائماً، يمنحونها سلطة عظيمة على الأمور الإنسانية مصورينها مع دولاب تدور عليه مصائر البشر على هواها وحدها. مع ذلك، أكَّدوا على أن حكمها ليس بالحكم المتصلِّب الذي لا يرحم، إذ يمكن، دائماً، خطب ودّها، وإخضاعها، أيضاً، من رجل ذي شجاعة حقيقية. بهذا التعارض الكلاسيكي بين الشجاعة والحظّ - مع الاعتقاد المرافق بأن إلهة الحظّ تُفضّل الشجاع تمَّ إحياء أخلاقيي عصر النهضة. وكانت إحدى أبهى الصور الوصفية الأدبية للنظرة إلى الحياة التي تبنوها، قد رسمها بيركهاردت (Burckhardt) في درسه لخُلُق ألبرتي في كتاب **حضارة عصر النهضة** (Burckhardt, 1960, p. (*The Civilization of the Renaissance*) فألبرتي الذي عاش تحت ضغط عار كونه ولداً غير شرعي كما عاش ضائقات الفقر، والمعاملة المهينة في المنفى، والتهديد بسوء الصحة، نظر إلى جميع ضربات الحظّ، تلك، بأنها لا تتعدى أن تكون سلسلة من التحدّيات، واضعاً إرادته بهدف التغلّب عليها واحدةً واحدةً. وكان الحاصل أن نجح، بفضل شجاعته العظيمة، في إخضاع هجمات الحظ إخضاعاً كلياً، منتزعاً أعلى جائزة في الشهرة والمجد الخالدين من قبضتها الحاسدة.

مثَّلت استعادة المسرح الكلاسيكي للحالة الإنسانية، من جديد، انفصالاً بيلاجياً(**) (Pelagian) عن الافتراض الشائع للمسيحية

(*) جوبيتر هو كبير آلهة الرومان.

(**) أحد أتباع بيلاجيوس (حوالي 360- حوالي 420 م) الراهب البريطاني الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة.

الأوغسطينية. فقد ركّز القديس أوغسطين في هجومه المحدَّد على مذهب تعدّد الآلهة الروماني في الكتاب الرابع من كتاب **مدينة الله** (*The City of God*) (بعد البحث في جوبيتر والآلهة الصغرى) على الإلهتين التوأمين: الشجاعة (Virtus) والحظ (Vol. II, pp. 65, 71). وجد خطأين رئيسيين في أساس تحويل تلكما القوتين إلى معبودتين. أحدهما أفاد أن تأليه الحظ اشتمل على إنكار قوى قضاء الله الرحيمة. فأكَّد القديس أوغسطين، تكراراً، في ردّه، على أنه بفضل «القضاء الإلهي تقام الممالك البشرية»، وهذه عملية لا يمكن أن تحدث «بتهور أو بعشوائية» لأن إرادة الله ذاتها هي مصدر ذلك، و«ليس فورتيونا (Fortuna) إلهة الحظّ» (II, pp. 125, 135). أما الخطأ الآخر فكان في الإخفاق في تقدير ما يلي: بما أن العالم كله محكوم حكماً صارماً من قضاء الله، فلا مجال هناك لأن يحفر الإنسان مصيره بالشكل الذي تفترضه الفكرة الكلاسيكية بأنه عراك بين الحظ والشجاعة. فالحقيقة هي أنه، إذا كان البشر قادرين على تحقيق العظمة. فذلك ليس لأن الله أراد ذلك: فالقوة هنا «ليست إلهة، وإنما هي نعمة من الله» (II, p. 71).

كلا الرأيين صارا افتراضين شائعين في الفكر الأخلاقي والسياسي للقرون الوسطى (Pocock, 1975, pp. 39-43). وإننا حتى أواخر القرن الرابع عشر، نجدهما مقبولين قبولاً واضحاً من قِبَل معلمي النثر الفلورنسيين، ومن قِبَل دانتي أيضاً، في كتاباته السياسية. وعندما بحث لاتيني في «خيرات الحظ» في كتابه **كتب الكنز** (*Books of Treasure*)، أكَّد على المعادلة بين الحظ والعناية الإلهية، رافضاً الرأي الكلاسيكي الذي قال «الحظ أعمى» على أساس «أن علينا أن نعتقد بما قال الحكماء، وهو، أن الله هو الذي يسقط الأقوياء ويرفع الضعفاء» (p. 279). وعندما تكلم دانتي في كتابه **المَلَكية**

(*Monarchy*) عن الوسائل التي بها «حكم (الرومان) العالم»، أصرَّ على أن قضاء الله لا إرادة البشر كانت المحدّد الأساسي للأحداث. والاعتقاد بأن الرومان «مدينون بتفوقهم للقوة المسلحة، ببساطة» وُصِمَ بأنه «نظرة سطحية» لأنها أخفقت في التعرف على «العلامات المقنعة لوجود العناية الإلهية» وراء صعودهم إلى السلطة» (p. 29). وفيما بعد، عندما ناقش قوة الحظ في الكانتو(*) (Canto) السابع من كتاب **الجحيم** (*Inferno*)، ظل متمسكاً بالفكرة عن الحظ، البوثية(**) (Boethian) البسيطة جوهرياً بأنه أداة سماوية، «ووكيل خادم عام ومرشد» قضى بوجوده الله للتصرف «بخيرات العالم» (p. 73).

وعندما نصل إلى بترارك وخلفائه، نواجه ملاحظة متعمدة لإعادة بناء صورة أزمة الإنسان الكلاسيكية، التي حاول أوغسطين إلغاءَها. وأول ما رجع الإنسانيون إليه، كان الادّعاء بأنه، مع أن قدرة الإنسان على الفعل محدودة، فإن العامل المسيطر ليس سوى قوة الحظ الطائشة، لا قوة العناية الإلهية الصلْدة. وقد يكون ألبرتي هو الذي أعد الدليل الأوضح على تلك النقلة الفكرية الفاصلة. فعندما تكلم في كتابه **حوارات ثلاثة** (*Three Dialogues*) عن قوى فورتيونا (الحظ) المخيفة، خاطبها بالقول، بأنها «الإلهة العليا»، زاعماً بأنها وحدها «ترسل الآلهة إلى السماء» و«تستعمل أتباعها الخانعين، متى ترغب، لعزلهم» (p. 33). وعندما بحث في دور فورتيونا في محاوراته في كتاب **الأسرة** (*The Family*)، عاد إلى تصويرها على أنها القوة الرئيسية التي تقود الشؤون الإنسانية وتقطعها. وهو لم يكتفِ بالإقرار بمقدار «ما نعرف عبر الخبرة» عن تأثير فورتيونا على

(*) أحد الأقسام الرئيسية في قصيدة طويلة.

(**) Boethian أو (Boeotian) نسبة إلى Boethia، وتعني منطقة في اليونان القديمة أو شعبها الفلاّحي البسيط.

حياتنا، بل يزيد واصفاً قواها الغامرة مستعملاً ذات التشبيه الذي صيَّره مكيافيلي مشهوراً، فيما بعد، في كتابه **الأمير**، عندما تكلم عن «أمواج الأزمنة والطوفان المندفع بقوة، الذي للحظ» باعتبار ذلك ممثلاً للعقبات الرئيسية في طريق سعادتنا (pp. 106, 143).

هذا المعنى لطغيان الحظّ الطائش، أحدث لدى الإنسانيين حالة من التشاؤم المتطرف. ونحن نواجه هذه النبرة، عند بوجيو (Poggio)، قبل سواه، وبخاصة في نهاية حياته، عندما كتب بحثاً بعنوان **تعاسة الحالة الإنسانية** (*The Misery of the Human Condition*) نادباً «إباحية إلهة الحظ وسلطتها على الشؤون الإنسانية» (p. 89 وانظر: Trinkaus, 1940, pp. 84-92). غير أن الأثر الرئيسي للعودة إلى تلك الصورة الكلاسيكية عن مأزق الإنسان فقد تمثّل في توليد حسٍّ جديد ومثير لدى الإنسانيين، بقدرة الإنسان على الصراع ضد مدّ إلهة الحظ وبتوزيع قوتها وإخضاعها، وبهذه الطريقة، يصير الإنسان، وبمقدار ما، على الأقل، سيّد مصيره.

أحد الانعكاسات المهمة لذلك التفاؤل نجده في التأكيد الجديد والقويّ الذي بدأ الإنسانيون بوضعه على تصوّر حرية الإرادة. وأكثر ما تجلّى في أبحاثهم الخاصة بكرامة الإنسان. فإلى ذلك الحين، كانت معظم الدراسات الخاصة بامتياز الإنسان وبدوره الفريد في الكون، تميل إلى التركيز على الحقيقة المفيدة أنه حائز على روح خالدة. وأول ما لوحظت بدايات الموقف الجديد في شرح بترارك في كتاب **العلاجات لنوعي الحظّ كليهما** (*The Remedies of Both Kinds of Fortune*) (Trinkaus, 1970, pp. 179, 190 - 193). بعد ذلك، تزايد نقل الإنسانيين لأرضية عملهم إلى القبول برأي بترارك المفيد، أن الإنسان، وحده من بين جميع المخلوقات، يمكن وصفه بأنه يملك القدرة على السيطرة على مصيره. وكان أحد الأسباب التي

ذكرها مانيتي لرغبته في امتداح كرامة الإنسان يَمْثُلُ في قدرته على صياغة مصيره بواسطة «عمليات الذكاء والإرادة العديدة» (p. 193). كما كانت إحدى أفكار كتاب **خطبة عن كرامة الإنسان** (*Oration on the Dignity of Man*) لمؤلفه بيكو ديلا ميراندولا، فكرة حرية الفرد وقواه الخلّاقة. فقد بدأ بيكو بتخيّل يفيد أنه، عندما خلق الله الإنسان، خاطبه، وشرح موقعه الفريد في الكون. وقيل إن الله كشف عن أن جميع الكائنات الأخرى، هي «محدودة ومحصورة داخل حدود القوانين التي حدّدناها نحن». فالإنسان، وحده، «غير محصور في حدود» وهو الحائز على «إرادته الحرة». والسبب الذي قدمه الله لوضعه الإنسانية «في مركز العالم»، على ذلك النحو، هو الرغبة بأن يكون البشر قادرين على خلق شخصياتهم وصياغتها «بحرية الاختيار» (p. 225).

وانعكس الالتزام نفسه في الثقة التي بها بدأ الإنسانيون في إنكار الفكرة المفيدة أن كل شيء في العالم مرسوم من قبل الله. وسريعاً ما صار ذلك يتضح في مقاربتهم كتابة التاريخ، كما ذكر غرين (Green)، حديثاً، في دراسته لمجلات الأحداث التاريخية الفلورنسية الخاصة بالقرن الرابع عشر. أما فكرة المساواة بين الحظ والعناية الإلهية واعتبارها قوة مشابهة لقوة القانون - وهي التي مانزال نجدها عند كومباني - (Compagni) فقد بدأت تفسح الطريق لشعور بأن الحظ (Fortune) لا يزيد عن كونه صدفة، ولشعور مماثل مفاده أن المسؤولية الإنسانية والاختيار الإنساني يلعبان دوراً في طوفان الأحداث أعظم مما افترض المؤرخون الأوائل[18].

(18) انظر: Green, 1972, pp. 57-59. وانظر أيضاً: Gilmore, 1956, p. 59.
وللاطلاع على مساواة كومباني (Compagni) بين الحظ (Fortune) والعناية الإلهية، انظر: pp. 74, 150, 234... إلخ.

وسريعاً، بعد ذلك، بدأت النظرة ذاتها تظهر في عددٍ من الأبحاث الإنسانية حول المعتقد الديني. فهناك شعور قوي بحرية الإنسان نجده، بوضوح، في أساس هجوم بيكو (Pico) المدمِّر على العلم المدَّعي أنه علم، وهو التنجيم، والشعور ذاته واضح وضوحاً كاملاً في عملٍ مثل حوار ألبرتي **حول الدين** (*On Religion*)، الذي فيه رفضت رفضاً حازماً الفكرة المفيدة أن «النهاية أو المصير» هو مصدر آلامنا»، وذلك، على أساس أن «البشر هم أنفسهم سبب جميع أحزانهم» (pp. 29-30; Garin, 1965, pp. 108 - 111).

أجمل الإنسانيون كل تلك الافتراضات في صورة عقيدة وصفها غارِن (Garin) وصفاً مميزاً بقوله إنها «الفكرة النموذجية المحفِّزة للنهضة»، أي: الزعم بأن الأمور متاحة، دائماً، للبشر، لممارسة شجاعتهم، بطريقة تجعلهم يتغلبون على الحظ (Garin 1965, p. 61, Kristeller, 1965, pp. 59-60).

ونجد أحد أروع البيانات عن تلك الفكرة المركزية في مقدمة كتاب ألبرتي عن حوارات **الأسرة**. فقد بدأ بطرح السؤال عن السبب في أن أسراً قديمة عديدة «كانت في أسعد حال، ومشهورة، صارت، الآن، منقرضة». وذكر أن الكثيرين اعتقدوا أن ذلك راجع إلى قوة إلهة الحظ «بتقلباتها ونزواتها». وتخيلوا أنها قادرة على الإمساك «بعائلات كبيرة من رجال ذوي شجاعة» «كانوا مزينين بكرامة عظيمة، وشهرة، وإطراء، وعلم، ونقاء» وقذفهم في «الفقر، والعزلة والتعاسة» (p. 27). وكانت وجهة نظر البرتي تفيد أن مثل تلك الشروح غالباً ما «تلوم العدالة والتعاسة» (p. 28). وأكَّد على النظرة الإنسانية البطولية والنموذجية المفيدة أن «البشر، في معظم الأحيان، هم المسؤولون عن كل ما يصيبهم من خير أو شر» (p. 28). واختتم بالقول، إن الأسر العظيمة عندما فقدت شجاعتها،

وعندئذٍ فقط، تمكنت إلهة الحظ من التغلّب عليها. والمغزى هو أنه مادمنا محتفظين «بشجاعتنا الإنسانية»، فسيكون بإمكاننا، «حتى لو كانت إلهة الحظ المؤذية ضدنا» أن نبقى قادرين على الوصول إلى «أعلى ذروة في المجد» وأن نقوم «بأعظم الأفعال وأسماها» (p. 32).

صار التأكيد على قوى الإنسان الخلّاقة إحدى أكثر العقائد تأثيراً وتميزاً في المذهب الإنساني لعصر النهضة. فقد ساعد، أولاً، على تعزيز اهتمام جديد بالشخصية الفردية. فصار بإمكان الإنسان أن يوظِّف حريته ليصير المهندس لشخصيته ومكتشفها. وهذا، بدوره، ساعد على شرح التعقيد البسيكولوجي المتنامي في الكثير من أدب القرن السادس عشر، والولع بالاستبطان الذي حثّ مونتان (Montaigne)، لاحقاً، لأن يكرِّس كل طاقاته الخلّاقة لدراسة طبيعته الخاصة. كما ساعدت النظرة ذاتها على تعميم نظرة جدية لعلاقة الإنسان ببيئته. فشاعت الفكرة بأن الإنسان قد يكون قادراً على توظيف قواه لتحويل العالم الفيزيائي. وعلى أحد المستويات، أدّى ذلك إلى نشوء المفهوم الدرامي الخاص بالماغوس (magus)، أي الساحر اللطيف الذي يوظِّف فنون سحره بغية الكشف عن أسرار الطبيعة. وكانت هذه الشخصية الفاوستية(*) هي البطل في كتاب **خطبة عن كرامة الإنسان** (*Oration on the Dignity of Man*) لبيكو (Pico) الذي رُحِّب فيه بوصفه الفيلسوف الحقيقي، وحُضَّ على استخراج «العجائب المخفية في أغوار العالم، وفي أعماق الطبيعة. وفي خزائن الله وأسراره» (p. 249). وعلى مستوى دنيوي أوسع أدى التأكيد ذاته على إبداعية الإنسان الطبيعية إلى عقيدة لا تقل تأثيراً تتعلق بالمغزى الأخلاقي للعمل

(*) فاوست (Faust) أسطورة ألمانية تتحدث عن رجل باع روحه للشيطان مقابل استعادته للشباب، والمعرفة، والقوى السحرية.

وأهميته. وقد تعودنا أن نعتبر ذلك من التراث البيوريتاني(*) (Puritan)، لكن هناك نقاشاً بأن جزءاً من جاذبية التمجيد البيوريتاني للعمل، في نهاية القرن السادس عشر، نشأ من الحقيقة التي تفيد أنه كان صدىً لعقيدة مماثلة نشرها إنسانيو عصر النهضة لما يزيد على قرن، قبل ذلك. وسبق لمانيتي أن قال، إن الكرامة الخاصة بالإنسان ذات صلة وثيقة بقدرته على العمل. وأعلن أنه «بدون نشاط لا توجد متعة»، وأضاف قائلاً إنه «كما أن بعض الكَدْح يدخل في كل نشاط، كذلك نجد متعة مساوية، وأعظم من العمل في أيٍّ من مساعينا» (p. 95). ونلقى الإنجيل ذاته موعوظاً، وبحماسة أكبر، من قِبَل ألبرتي في حواراته في كتابه **الأسرة** ونُعلَّم أن «نكره الكسل والخمول»، وأكَّد لنا أننا لا نستطيع أبداً أن نأمل «بتحقيق الشرف والكرامة» بدون «الدراسة المحبة للفنون الممتازة، وبدون العمل المجتهد المواظب وبدون الكفاح في أعمال شجاعة صعبة» (p. 138). وكما قال مانيتي، إن امتداح قوى الإنسان ينتهي بمذهب بيوريتاني معروف، أي: من جهة، نحذِّر بأنه «لا وجود لما يسبب العار، وسوء السمعة مثل الكسل»، ومن جهة أخرى، هناك تذكير لنا بأن «الإنسان لم يولد ليضطجع ويتعفّن في الكسل، بل لكي ينهض ويعمل» (pp. 138, 139, Garin, 1965, pp. 43-44).

بعد إثبات الإنسانيين أنه يمكن الطموح لأعلى الامتيازات، اختتموا وصفهم للإنسان الشجاع بشرح السبب في أن يكون ملائماً للبشر أن يكرسوا حياتهم سعياً وراء ذلك الهدف. وهذا أدّى بهم لوصف أنواع المكافآت التي على الإنسان ذي الشجاعة الحقَّة أن

(*) بيوريتاني (Puritan) نسبة لجماعة بروتستانتية نشأت في إنجلترا ونيو إنجلند في القرنين السادس عشر والسابع عشر طالبت بتبسيط طقوس العبادة ودعت إلى التمسك الصارم بالأخلاق الفاضلة.

يتوقع الحصول عليها نتيجة ممارسته الكاملة لقدراته النبيلة. وإنه لقياس مدهش للمقدار الذي شعر به الناس، في ذلك الوقت، بأنهم حائزون على صفات شبيهة بصفات الله، حتى إن الإنسانيين عبروا عن ذلك الشعور بما يستحق الإنسان الشجاع باللغة ذاتها، التي استعملت لاحقاً في الترجمة المخوَّلة للكتاب المقدَّس لوصف ما يخص الله: ففي كل حالة، كان ما قيل بأنه يخص مثل ذلك الامتياز الذي لا يفوقه امتياز هو صفة الشرف، والمجد، والمديح.

وشمل ذلك المنظور، من جديد، على هجوم مباشر على افتراضات المسيحية الأوغسطينية (Lida de Malkiel, 1968, p. 89). فالقديس أوغسطين كان قد أعلن، وبقساوةٍ، في كتاب **مدينة الله** (*The City of God*) «أن حب المديح رذيلة»، وأن السعي وراء الشرف هو «فكرة مهلكة كالطاعون» وأن «لا وجود لفضيلة حقيقية إذا كانت الفضيلة تابعة للمجد الإنساني» (vol. II, pp. 207, 209, 243). والسبب الذي قُدِّم لتلك الأحكام هو أن مثل مقياس القيم ذلك يقلب الأولويات الصحيحة للحياة المسيحية. «فإذا كان الولع في المجد هو في القلب أقوى من الخوف من الله وحبه»، فإن ذلك، وبلاريب، سيحوله إلى «عدو للإيمان التقي»، عظيم. فالخلاص الوحيد يَمْثُلُ في التثبّت من أن «الولع بالمجد يجب أن يفوقه حب التقوى» (II, p. 211).

وصار ذلك التحذير ضد الأمور الدنيوية أحد أقوى الأصوات في الفكر المسيحي الأخلاقي اللاحق. فإذا تحولنا إلى دراسة إنوسنت الثالث في كتاب **تعاسة الإنسان**، على سبيل المثال، نجد أقوى شجب ممكن لصورة «الإنسان الطموح»، الإنسان الذي «يقيم إدعاءات عنيفة في الشرف»، وذلك، بسبب «عبثه غير المقيّد» و«رغبته المَرَضية في السيطرة» (p. 49). وحتى في الأبحاث اللاحقة مثل شرح الأكويني في كتاب **حكم الأمراء**، نجد، وبصورة جوهرية،

تمسكاً بمقياس القيم ذاته. واعتبر الأكويني أنه من الخطأ الفادح التفكير بأن «الشرف والمجد الدنيويين» هما «مكافأة كافية لمن هم في مركز ملوكي» (p. 241). وبعد استشهاده بهجوم القديس أوغسطين على السعي وراء «الشرف الدنيوي والزائل»، تابع التأكيد على أن الحكام الصالحين «عليهم أن يقوموا بواجباتهم انطلاقاً من حبهم للسعادة الأبدية، وليس انطلاقاً من حماستهم المندفعة وراء المجد الفارغ» (pp. 243-244).

كذلك قدّمت كتابات بترارك وخلفائه الأخلاقية والسياسية وجهة نظر مضادة تضاداً تاماً. وكما حصل في البحث في الشجاعة، من المهم أن لا نخلط منظورهم الكلاسيكي بنظرة وثنية صرفة إلى الحياة. فقد تابعوا التأكيد على العقيدة المسيحية الأساسية المفيدة أنه يجب تجنّب الرذائل، لأنها، وببساطة، شرّ، والفضائل يجب السعي إليها، لا لسبب، سوى أنها صالحة في ذاتها. وكما كان قد أكَّد ألبرتي في كتاب **الأسرة**، علينا أن نتعلم رفض «الذرائع البشعة» لأنها «لا تناسب الإنسان»، وأن نتبع طريق الفضيلة لأن «له مكافئته الخاصة العظيمة»، لذا «هو يُمتدح من ذاته، وبقوة» (pp. 41, 301).

مثل هذه العبارات التي تفيد أن للفضيلة مكافأتها الخاصة لا تزيد على أن تكون عبارات متزمتة ومنفردة. فهي لا تمنع تطور الاعتقاد الإنساني الممتلئ حياةً، والمفيد أن الهدف الملائم للإنسان الشجاع والسبب الجوهري لتكريس الإنسان نفسه لحياة ذات أعلى امتياز، يَمْثُلان في الأمل في كسب أعظم قدر ممكن من الشرف، والمجد، والشهرة الدنيوية. وكانت إحدى أهم اللحظات التكوينية في تاريخ هذه الفكرة في عام 1341، وهو العام الذي حقق فيه بترارك، أخيراً، طموحه الثابت الذي تمثَّل في تتويجه «شاعراً عظيماً ومؤرخاً» في روما (Wilkins, 1943, pp. 155, 158-159, 171). وكان ردّه، بعد

تلقيه، إكليل الغار، على شكل خطاب عن مهمة الشاعر، وفيه أعلن أن أعلى طموح للأديب هو في أن يجعل نفسه «مستحقاً للمجد» وبذلك يكسب «الخلود لاسمه» (Wilkins, 1943, p. 174). وخلال الجيل الذي تلا، تطور ذلك الموقف على أيدي أتباع بترارك إلى أيديولوجيا كاملة ربطت بين طبيعة الإنسان، وأهداف التربية، والأهداف الصحيحة للحياة الإنسانية. ويمكن الحصول على إحدى أبرع ملخصات النظرة الناجمة في صفحات كتاب ألبرتي الذي احتوى على حوارات حول: **الأسرة**. بدأ ألبرتي بافتراض مفاده أن «الطبيعة قد زرعت رغبةً عظيمةً في التمجيد والعظمة، في كل إنسان لا يكون فاتر الهمّة وخامل العقل» (p. 84). وهذا أدى به إلى النقاش بأن الهدف الرئيسي للتربية يجب أن يكون متمثِّلاً في إرشاد الشبان «في طرق الشرف والتمجيد»، وقيادتهم في «طريق المجد والشهرة» (pp. 40, 81). وقيل إن قيمة ذلك التدريب تَمْثُلُ في أنه ينتج الإنسان القوي تماماً، أي الإنسان الشجاع الحقيقي الذي، سيثمِّن، في نهاية المطاف، «جمال الشرف، ومباهج الشهرة، وقدسية المجد» فوق أي شيء آخر في الحياة (p. 202).

استمر التمسّك بالصورة المتبجحة لإنسان النهضة كمثال أعلى، بالرغم من ريبيّة مكيافيلي، إلى نهاية القرن السادس عشر، على الأقل (انظر: Bryson, 1935, pp. 1-14). وظل عدد من الافتراضات التربوية معنا، منذئذ. كما ظل التلاميذ الجامعيون في القرن العشرين يوصفون بأنهم يسعون إلى الحصول على «درجات شرف»، وفي نهاية دراستهم يكافأون بالتمجيد، ويتابعون للحصول على درجات كاملة (cum laude) أو كلها كامل (summa cum laude). وباستثناء هذه البواقي المعروفة، فإن معظم الأيديولوجيا المحيطة بالإنسان الشجاع، أزيل، وعلى الأقل، في شمال أوروبا، قبيل منتصف القرن

السابع عشر. وبدأ البطل النموذجي لعصر النهضة، ذو قواعد الشرف البارزة وعطشه المستمر للمجد، يظهر بصورة مضحكة، نوعاً ما، لعدم تقديره الإرادي لغريزة الإنسان الطبيعية، غريزة حفظ الذات وهي الغريزة التي دافع عنها بقوة فالستاف (Falstaff) في شجبه المشهور «لشرف» حثّ الناس للذهاب إلى المعركة من دون أن يُبَيّن لهم كيف يمكن «إزالة الحزن الناجم عن جرح»[19]. بعد ذلك النبذ للمثال الأعلى المركزي، لم ينقضِ وقت طويل حتى بدأ بناء الافتراضات كله الخاص بالفضيلة، والشرف، والمجد بالتداعي ودمَّره عدم اعتقاد روشفوكو الساخر (Rochefoucauld)، ونظرية هوبز (Hobbes) المنافسة عن شمولية المنفعة الخاصة (انظر: Hirschman, 1977, pp. 9-12).

الإنسانيون والنهضة

تمَّ حتى الآن، لنا دراسة مقدار اعتبار إزدهار النظرية الاجتماعية والسياسية في أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا ناجماً عن تقليدين فكريين سابقين، هما: تقليد معلمي النثر في القرون الوسطى، وتقليد الإنسانيين البتراركيين في أواخر القرن الرابع عشر. ولا يعني ذلك القول بأن كتابات إنسانيي عصر النهضة يمكن شرحها شرحاً كافياً بمجرد اعتبارها استمراراً وتطوراً لخطوط التفكير تلك التي كانت موجودة. هذا التوضيح التحذيري الذي يرمى إلى دفع سوء الفهم مهم، لأن الفكرة التي تقول، إنه يمكن تتبّع خطٍ سلس يبدأ من عند معلمي النثر ويصل إلى الإنسانيين سيبدو، أحياناً أنه يؤكد على أساسية الشرح القوي لكريستلر لنشوء ثقافة عصر النهضة. فهو، على

(19) Henry IV, Pt. I, V, i, 134.

سبيل المثال، يتكلم عن «استمرارية الفكر الذي يربط العصور الوسطى بعصر النهضة»، ويعلن أن «عصر النهضة» يجب اعتباره، وبمقدار كبير، «استمراراً مباشراً للعصور الوسطى». (Kristeller, 1956, pp. 38, 359; Seigel, 1966, p. 43).

ومما لا ريب فيه أن مقاربة كريستلر قد برهنت عن جدواها. فقد منعتنا من القبول بصورة النهضة التقليدية والمضلِّلة التي تصوِّرها عهداً من التغير الثقافي المتفجِّر والمفاجئ (انظر: Ferguson, 1948, pp. 195-252). وقد ظل هذا تصويباً ضرورياً، مع أن الشائع هو الكلام عن انفصال النهضة عن جذورها في القرون الوسطى على أنه العيب الرئيسي في التحليل الكلاسيكي عند بيركهاردت، فإن الجدير بالملاحظة، أيضاً هو المدى الذي ظلّت فيه مجموعة من الافتراضات تؤكد على مقدار كبير من البحث الحديث في فكر النهضة. فعلى سبيل المثال، نجد أن هانز بارون (Hans Baron) مايزال يصرّ على الانقطاع القوي «حوالي عام 1400» مدعياً أنه، بينما سالوتاتي كان مايزال، من بعض النواحي، «صاحب فكر قوي من العصور الوسطى»، فإن الظهور السريع، فيما بعد، لكتاب مثل **المديح** لبروني بيّن لنا أن «العتبة بين العصور الوسطى وعصر النهضة قد تمَّ اجتيازها»[20]. وهناك ميزة إضافية لوجهة نظر كريستلر، وهي أنها أفادت في تعيين معنى مضبوط وخالٍ من المفارقة التاريخية لتعبير «المذهب الإنساني». فقد وُظِّف هذا التصوّر، من قبل، بغموض لا ضابط له، للدلالة على «حركة فلسفية جديدة» تميّز عصر النهضة (انظر Kristeller, 1956, p. 574). وحطَّم، وبشكل حاسم، تلك

(20) انظر: Baron, 1966, p. 8, 105, 449. جيرمينو (Germino, 1972, p. 1) يتكلم كلاماً مشابهاً عن «انقطاع عميق في استمرارية الفكر السياسي الغربي» في عصر النهضة، وبوكوك (Pocock, 1975, p. 52) يدعي أنه وجد «انقطاعاً حاسماً، حوالي عام 1400».

الأسطورة بتبيانه ـ كما رأينا ـ أن معظم الذين دعوا «إنسانيين»، لم يكونوا، في الواقع، إلاّ معلمين محترفين لفنون النثر وشارحين له، لذا، كانوا معنيين بمظهر من مظاهر الثقافة المدنية الإيطالية التي لم تكن جديدة، كما لم تكن فلسفية بطابعها، بصورة جوهرية (Kristeller, 1962a and Campana, 1946).

يمكن الجدل بالقول، أن إحدى نتائج هذه المقاربة نشوء شرح مفرط في التبسيط لفكر القرن الرابع عشر الأخلاقي والسياسي. فقد درجت العادة على التأكيد المبالغ به، أولاً، على الشروح «الداخلية» المحضة لنشوء المذهب الإنساني. فبدا سيغل أنه يرى، على سبيل المثال، أننا حالما نقول باعتماد الإنسانيين الوثيق على التقاليد الفكرية السابقة، فإننا، بذلك، نبيّن أن «الشعور المدني والانخراط السياسي المباشر ليسا بالعنصرين المحدِّدين في المذهب الإنساني أو أوله» (Seigel, 1966, p. 10). وبمثل ذلك قال روبي (Robey) في بحثه **فيرجيريو** (*Vergerio*) أنه، لمّا كان «دفاع (فيرجيريو) عن الجمهورية الرومانية» يمكن عزوه إلى «وحي أدبي مسيطر»، فما يتبع ذلك، هو أن علينا أن ننظر «بريبيّة معينة» لأي فكرة عن وجود «علاقات ممكنة بين الحركة الإنسانية والظروف السياسية» في أوائل القرن الرابع عشر في فلورنسا (Robey, 1973, pp. 24, 33).

ويبدو الأمر ذا جانب واحد، ومضللاً عندما يفترض «أن التاريخ «الداخلي» للمذهب الإنساني فيه أمل بأن يخدم كشرح كافٍ لنشوئه وتطوره، وبالتالي، يمكن إزاحة الشروحات الخارجية التي فضَّلها بارون، كلها. ولاريب، كما كنا قد رأينا، في أن معظم الحجج التي قدمها المدعوون «إنسانيين مدنيين» عن تصوّر الحرية السياسية كان قد سبق رسمها رسماً تخطيطياً من قِبَل عددٍ من السكولاستيكيين الأوائل ومن كتّاب قبل - إنسانيين في مجرى القرنين السابقين. غير أننا مازلنا

بحاجةٍ إلى طرح السؤال عن سبب إعادة إحياء تلك الحجج الخاصة في جيلٍ محدَّد - وبمثل تلك القوة - في بداية القرن الخامس عشر. وحتى لَو كان جوابنا (كما فعل سيغل في حالة ليوناردو بروني) بأن إنسانييّ القرن الرابع عشر الأوائل كانوا مجرد محركين مجموعة من المهارات الأدبية التقليدية بأمل أن يصيروا حكاماً لجمهورية فلورنسا، فإننا نظل بحاجة إلى السؤال عن السبب الذي جعلهم يعتبرون العقلانية كانت في الافتراض أن تلك المهارات كانت المهارات الملائمة التي يجب عرضها إذا كان هدفهم جذب انتباه حكومة فلورنسا كموظفةٍ متوقع منها الاستفادة من مواهبهم (Seigel, 1966, p. 25). والجواب المعقول أكثر من سواه، الذي يمكن تقديمه، وراء إعادة إحياء وتوسيع التقاليد المتاحة للنظرية السياسية الجمهورية، يتمثَّل في أنهم قد يكونون قد حثّوا عليها، جزئياً، برغبة وطنية - أو برغبة بالظهور بالحيازة على رغبة وطنية - للاحتفال والدفاع عن حريات فلورنسا ضد التهديد المستمر لسيطرة فيسكونتي ميلان (Visconti Milan) (انظر: Holmes, 1969, p. 101).

ثمّة نقطة أخرى وأهم جعلت شرح كريستلر للعلاقة بين الحركة الإنسانية والحياة الفكرية في إيطاليا العصور الوسطى ينشئ فهماً مبسَّطاً لفكر النهضة السياسي. وكما كنا رأينا، نشأ، هناك، تقليدان فكريان متمايزان في الجامعات الإيطالية في أواخر العصور الوسطى، كل واحد منها طوَّر مقاربة خاصة نشأ من دراسة فنون النثر الأهلية والمحترمة. والآخر نشأ من منهاج التعليم السكولاستيكي، الذي ورد إلى إيطاليا من شمال أوروبا في القسم الأخير من القرن الثالث عشر. والآن، لاريب - كما بيّن كريستلر - في وجود خطوط قوية من الاستمرارية بين معلمي النثر في العصور الوسطى وإنسانيي القرن الرابع عشر. غير أنه من الضلال الكبير الاستنتاج بوجود روابط شبيهة

يمكن تتبّعها بين الإنسانيين ومناصري الفلسفة السكولاستيكية. فالواضح هو العكس، أي أن الإنسانيين قد بلوروا هويتهم كحركة فكرية ذات وعي ذاتي، جزئياً، على الأقل، في عداوتهم المتنامية ضد الشعبية المتزايدة للدراسات السكولاستيكية. لذا، يمكن النقاش بالقول، إن تطور الحركة الإنسانية نشأ، وعلى الأقل، من ردّ فعل مضاد، ومن رفضٍ واعٍ، لتلك الأرثوذكسية الفكرية، كما نشأت من القدرة على تعميق وتوسيع تقاليد التعليم الموجودة في الجامعات الإيطالية[21].

ولا شك في أن كريستلر وأتباعه لم يخفقوا في التأكيد على عداوة الإنسانيين لظهور المذهب السكولاستيكي في إيطاليا. غير أنهم قد يكونون قد مالوا إلى التقليل من أهميته المادية. فهم، وبشكل عام، ادعوا بالقول، إن الإنسانيين، مثلهم مثل مناصري شكل من أشكال التعليم، كان قد احتلَّ مركزاً مركزياً في الجامعات الإيطالية. كانوا يعبرون عن غضب محافظ ضد إمكانية أن يهدد نمو المذهب السكولاستيكي مركزهم وأفضليتهم. لذلك، ردّوا بالتأكيد لتلاميذهم على أن المنهاج التقليدي الدائر حول فنون النثر هو «أكثر إنسانيةً» (humaniora) وأكثر ملائمةً للإنسان المثقَّف ثقافة صحيحة، من السعي وراء النقاط التافهة في السكولاستيكية المألوفة (Kristeller, 1956, pp. 563, 572). وكما برهن كريستلر، عنى ذلك صداماً سطحياً بين الإنسانيين ومنافسيهم السكولاستيكيين. لذا، نراه يرفض «الهجوم الإنساني» على أساس أنه لا يعدو أن يكون حالة من حالات «المنافسة بين دوائر المعرفة»، ويؤكد على الرغبة غير

(21) هذه النقطة وما تتضمنه من نتائج تختص بشرح كريستلر لنشوء المذهب الإنساني. أبرزها، بشكل جيّد غراي (Gray) في عام 1963.

المنقوصة لترك المذهب السكولاستيكي، بدون تحدٍّ، في منطقته الفكرية (Kristeller, 1956, pp. 263-264, 577). وبالرغم من كل «إعلانهم الصاخب»، قال كريستلر، لم يكن الإنسانيون مهتمين «بإنكار وجود أو صحة» الدراسات السكولاستيكية، وأظهروا عن استعداد «للتواجد المشترك الطويل الأمد والسلمي» مع المذهب السكولاستيكي، حيث «تطور التقليدان جنباً إلى جنب» (Kristeller, 1956, pp. 563, 574, 576, 577).

لا شك بوجود تصويب ذي قيمة متجسِّدٍ في ذلك التأكيد على ما وصف كريستلر بأنه ميلٌ واسع الانتشار «للمبالغة بالتضادّ بين الإنسانيين والمذهب السكولاستيكي» (Kristeller, 1956, p. 561). وافترض، أحياناً، أنه، بانتصار المذهب الإنساني، توقف تدريس الفلسفة السكولاستيكية في الجامعات الإيطالية (e.g. Lecler, 1960, II, p. 12). وقد عمل كريستلر كثيراً لكي يبين أن مثل ذلك الانطباع ما هو إلاّ انعكاس لدعاية إنسانية ناجحة. وإن وجود شخصيات رئيسية مثل بومبونازي (Pomponazzi) وجورج تريبزوند (Trebizond) يكفي للتدليل على أن الفلسفة الأرسطية استمرت في الازدهار والتطور خلال أواخر القرن الرابع عشر، بينما كتابات إنسانيّ مثل مانيتي كشفت عن مقدار الربط الذي كان ممكناً بين النظرة التقليدية والسعي وراء عددٍ من الاهتمامات السكولاستيكية الجوهرية (انظر: Seigel, 1968, pp. 226-241, Monfasini, 1976, p. 156).

يبدأ ذلك المنظور بأن يصبح مضلِّلاً، حالما يُطلب منا أن نفترض أن المذهب السكولاستيكي والمذهب الإنساني «تعايشا كفرعين مختلفين من فروع الثقافة» خلال عصر النهضة (Kristeller, 1956, p. 580). فذلك يقلِّل من قيمة الثقة المتنامية التي كانت عند الإنسانيين والمتمثِّلة في إرادتهم غزو ميادين الدراسة السكولاستيكية،

ونبذ منافسيهم لاستمرارهم في اتباع طرائق ظلامية، وبالتالي، التأكيد، بإمبريارلية متزايدة، على الحاجة إلى وضع تقنيات المذهب الإنساني الخاصة قيد الاستعمال في طيف المعارف الفكرية كله. وبدا أنه من الجوهري أن تُعطى أهمية أعظم لتلك المجموعة من الاعتبارات إذا أريد الوصول إلى شرحٍ مرضٍ لنشوء نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية متميّزة (انظر: Weisinger, 1945a).

أول ما قام به الإنسانيون هو هجومهم المباشر على المذهب السكولاستيكي، لجهة المستوى المنهجي، مركزين، بخاصة، على المقاربة السكولاستيكية لتفسير القانون الروماني. وقد بنوا هجومهم على معتقدهم الأساسي المفيد أن جميع نصوص العالم القديم يجب أن تدرس وتُقَيّم بواسطة مصطلحات لغتها، ما أمكن ذلك، وقد جعلهم ذلك الالتزام ناقدين لبارتولوس وأتباعه، نقداً عالياً، وكانت طرائق هؤلاء المختلفة كثيراً، قد تأسست كنوع من الأرثوذكسية في مدارس القانون الإيطالية في مجرى القرن الرابع عشر. وكما كنا قد رأينا، كان المبدأ الأساسي لتفسير بارتولوس هو في القول المفيد أنه يجب تحليل كتب القانون القديمة بطريقة تجعلها تتكلم مباشرة، ما أمكن ذلك، وبتوافق مع الخبرة المعاصرة القانونية والسياسية. هذه المقاربة ذات المفارقة التاريخية المتعمدة جعلت الإنسانيين يتعاملون مع مدرسة ما بعد معلمي النثر بازدراء مدمِّر. ونقع على أحد أوائل شجبهم وأشد انتقاداتهم اللاذعة في رسالة بعث بها لورنزو فالا (Lorenzo Valla) إلى زميله الإنساني بيار كانديدو ديسمبريو (Pier Candido Decembrio) علّق فيها فالا على بحث بارتولوس الخاص بعلامات الشرف. فأعلن قائلاً، إن كتباً مثل ذلك الكتاب «لا تستحق شيئاً»، ومستغرباً أن يكون لها «الكثير من المعجبين»، وهي «كلها جهل»، و«كتبت بطريقة تافهة جداً» (I, p. 633). وراح يسخر من

بارتولوس وبالدوس (Baldus) وأكورسيوس (Accursius) «وكل تلك القبيلة من الرجال «لكتابتهم بلغة بربرية» هي «ليست لغة الرومانيين، إطلاقاً»، ونتيجتها أنهم بدوا مثل العديد من الإوز الكثير الأصوات (I, p. 633). واختتم مضيفاً القول، إنه، عندما تكون المسائل ذات معنى وسياق تاريخيين، فإن بارتولوس يظهر نقصاً فاضحاً في الفهم، لأنه «يفسد القوانين التي يراد تفسيرها، بانحرافه»، «فيؤكد على أشياء أخرى عديدة لا أساس لها»، ويُعرِّض نفسه للنقد في آلاف النقاط (I, pp. 635-636, 643; Kelley, 1970, p. 41).

ولعب رفض المنهجية السكولاستيكية دوراً أساسياً في المساعدة على تأسيس فلسفة تشريعية تاريخية أصلية. فتكرر في إيطاليا تأكيد فالا (Valla) على الحاجة إلى معاملة الدستور الجوستيني (Justinian) على أنه من صنع ثقافة غريبة عن طريق كرينيتو (Crinito)، وبخاصة بوليزيانو (Poliziano)، وسرعان ما تمَّ تبيّنه، لاحقاً، بحماسة خاصة، في فرنسا، حيث ساعدت الكتابات الرائدة التي وضعها بوديه (Budé) وألشاتو (Alciato) على تعميم المنهج التاريخي في القانون، وهو المنهج الذي تمَّ توسيعه، لاحقاً، من قِبَل لو دورين (Le Douaren)، وكونان (Connan) وبودوان (Baudouin) والقوي كوجاس (Cujas) (Kelley, 1966, pp. 186-187; Kisch, 1961). وسنرى، لاحقاً، أنه سيكون لتلك الحركة أثر عميق على تطوّر الفكر الاجتماعي والسياسي في القرن السادس عشر. فالمعرفة بأن كتب القانون القديمة هي نتاج مجتمع مختلف اختلافاً كلياً ساعدت على إرساء أسس لدراسة مقارنة للأنظمة القانونية المختلفة. وهذا، بدوره، وفَّر لجان بودان (Jean Bodin) المواد التاريخية والمنظور الفكري اللذين مكّناه من صياغة «علمه» السياسي.

كما طعن الإنسانيون بمنهجية منافسيهم السكولاستيكيين،

ومضوا في شجب انشغالاتهم المميزة. وتمثَّل المبدأ الأساسي الذي طبقوه، حول هذه النقطة، في إلحاحهم على وجوب أن تظهر الفلسفة أن لها بعض الفائدة العملية في الحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا، بدوره، أدّى بهم إلى رفض المقاربة السكولاستيكية لانشغالهم في أبحاث تافهة جداً، غير مهتمين إلاّ قليلاً جداً بالمسألة المركزية، ألا وهي، كيف يجب أن نسلك. وكما قال بترارك متذمِّراً في بحثه **حول جهله بذات الشيء** (*On his Own Ignorance*)، كان السكولاستيكيون، وبصورة دائمة، مستعدين أن يسردوا لنا أشياء كثيرة، هي، «حتى لو كانت حقيقية»، «لا تسهم بشيء، مهما كان»، يغني حياتنا. فكانوا قنوعين بأن يبقوا في حالة جهل كامل بالهموم الحيوية، مثل مسألة «طبيعة الإنسان، والأهداف التي ولدنا من أجلها، وإلى أين نحن ذاهبون» (pp. 58-59). وتعزَّز هذا الهجوم على ما اعتبره بترارك «الجهالة المتعجرفة» عند السكولاستيكيين، من قِبَل إنسانيي أوائل القرن الرابع عشر (p. 116). وكان أحد أكثر انتقاداتهم وخزاً، قد صدر عن لورنزو فالا، كما يمكن أن يتوقع واحدنا. فبعد قبوله بإلقاء خطبة في: مديح القديس توما الأكويني (In Praise of St. Thomas Aquinas) حوّل فالا عنوانه إلى تهكّم ساخر، قائلاً، إنه، مع أن واجبنا أن نسلِّم للدكتور الإنجيلي بفضائله التي هي فضائل قدّيس، فإننا لا نستطيع أن نتجنب ملاحظة أن «معرفة هذا الإنسان المقدَّس» كانت، «في معظمها ذات نتيجة تافهة»، لأنه كرَّس نفسه كلياً تقريباً، «لأشكال التفكير المنطقي عند الديالكتيكيين» من غير أن يرى أن مثل تلك المشاغل هي إلاّ «عقبات في طريق أنواع أفضل من المعرفة» (pp. 22, 23, 24; Gray, 1965).

والتهمة الأخرى التي صاغها الإنسانيون تفيد أنه، حتى عندما أشغل السكولاستيكيون أنفسهم بالقضايا الاجتماعية والسياسية، فإنهم

لم يكشفوا إلاّ عن عجزهم في التعامل معها. فظلوا قانعين بتطوير مجموعة التمييزات المعتادة، لديهم، وبأسلوبهم البربري المعتاد. لذلك، أخفقوا في معرفة الحاجة الأساسية لربط الفلسفة بمسعى يطلب البلاغة، إذا كان لها أي أمل في إقناع إراداتنا وبالتالي ممارسة تأثير مفيد على الحياة السياسية (Gray, 1963, p. 505; Struever, 1970, pp. 60-61). وكما قال لنا بترارك في كتابه **حول جهله بذات الشيء**، «أنا أتكلم بغضب في خطابي الأرسطيين الأغبياء» عندما أجدهم «يصرفون وقتهم في تعلّم الفضيلة بدلاً من اكتسابها». لأن ذلك يجعلهم يخسرون النقطة الأساسية، وهي «الأفضل إرادة الخير من معرفة الحقيقة» (كما صاغها في حكمةٍ مشهورة) (pp. 105, 107). كذلك، استمر هذا الخط من الهجوم بقوة متجدِّدة من قِبَل إنسانيي أوائل القرن الرابع عشر. فعلى سبيل المثال، رفض سالوتاتي منطق السكولاستيكيين على أساس أنه «يبرهن لكي يعلِّم»، وأعلن أن ما كان يدرسه الإنسانيون قادر على تأدية وظيفة أكثر نفعاً، وبمقدار كبير، لأن بحثهم «يقنع لكي يهدي» (Emerton, 1925, p. 358). وكرَّس بروني، وبأسلوب مماثل، مقداراً كبيراً من الجزء الأول من **حواره** (*Dialogue*) للهجوم على «العجرفة المترافقة مع الجهالة» عند السكولاستيكيين الذي «حاولوا أن ينشروا الفلسفة وهم جاعلون بالكتابة» فكان الحاصل «التلفظ بأخطاء نحويّة عندما ينشئون كلماتهم» (p. 56).

ومن جديد نقول، إن أشكال الشجب تلك، لعبت دوراً إيجابياً في المساعدة على بلورة بعض أبرز القيم والمواقف عند الإنسانيين. وسوف نرى الآن، مثلاً، كيف صادف أن الإنسانيين، بالرغم من ميلهم الأدبي القوي، تركوا إرثاً من الاهتمام المتزايد بالعلوم التجريبية والفنون العملية. فبرفضهم للتجريدات السكولاستيكية،

صاروا في حالة توقٍ متزايدة للقول، إن المعرفة، كلها، يجب أن تكون «للاستعمال» وهي نظرة بلغت مرتبة التأليه في أعمال فرانسيس بيكون (Francis Bacon). وبعض الإنسانيين اللاحقين كان مستعداً للقول، إن محكّ الذهب ذاك يجب تطبيقه على أكثر الأبحاث الفلسفية تجريداً التي سبق أن احتكرها السكولاستيكيون في الماضي. فقدمت الكتابات المنطقية لبيار راموس (1515-1572) (Pierre Ramus) أكثر الأمثلة دراماتيكيةً، وذلك، عندما اهتم بتعرية بنية المنطق الأرسطي كلها استناداً إلى أنها لم «تُصمَّم للاستعمال»، ومضى إلى صياغة مجموعة من المقولات المنطقية الجديدة والأكثر «طبيعية» والتي «يمكن استعمالها في التدريس، والتعلّم أو في ممارسة أي علم أو فن» (انظر: Gilbert, 1960, p. 135).

كما ساعد نفسُ الميل المعادي لبعد الدراسات السكولاستيكية على شرح بعض التأكيدات البارزة للفكر الإنساني الاجتماعي والسياسي. فقد ساعد، أولاً، على التوضيح المفيد أن الاعتقاد المتنامي بأن الحياة المكرَّسة للفراغ والتأمل (otium) ليست بذات قيمة حتى لو كانت لرعاية الحكمة مثل السعي في النشاط المفيد (negotium) ذي القيمة الأعلى. وكما كان قد أكّد هانز بارون، كان إنسانيو فلورنسا في أوائل القرن الخامس عشر هم أول من أُخذ بتلك الحجة (انظر Baron, 1966, pp. 121-129). وكان دانتي ما يزال يعتبر الحكمة مسألة محض فكرية لا فضيلة أخلاقية، فجعل الهدف الأعلى في كتابه **الكوميديا الإلهية** (*The Divine Comedy*) أن تقود بياتريس (Beatrice) حياة تأمل في ما هو إلهي (Rice, 1958, p. 30). وكان ردّ بترارك أقوى ضد القيمة المزعومة للنشاط المفيد (negotium)، بالرغم من أن بطله العظيم شيشرون كان معتنقاً لتلك الفكرة اعتناقاً حاراً. وألّف بحثاً في عام 1346 في مديح **حياة العزلة** (*The Life of*

(*Solitude*، ولاحقاً وجه توبيخاً قوياً لشيشرون في رسائله **حول الأمور المألوفة** (*On Familiar Matters*) لأنه رغب في سنوات عمره الأخيرة «أن يتخلّى عن التأمل الملائم لعمرك ومهنتك» للعودة إلى حياة السياسة «وإنشغالاتها في الخصومات العديدة والتي لا فائدة منها»[22].

وعندما نصل إلى إنسانيي القرن الرابع عشر نلقى «تأكيداً متزايداً على الاعتقاد بأن حياة الحكمة يجب أن تشمل العمل الحكيم والتأمل والإصرار المقابل ذلك على أن حياة التفكير والتأمل المحض لا يمكن أن تكون ملائمة حتى لشاعر أو حكيم (انظر .Rice, 1958, p) (30. ويمكن الوقوع على أحد التعابير الأولى والبارزة عن ذلك الميزان الجديد للقيم في رسالة كتبها فيرجيريو (Vergerio) في عام 1394 (p. 436). فقد تخيل نفسه أنه شيشرون رادّاً على تعابير بترارك (Petrarch) الاشمئزازية من رغبته في الإبقاء على انشغاله في الأمور السياسية. فجعل شيشرون يصرّ على الفكرة المفيدة أن الواجب الدائم للإنسان هو الكفاح «لأن يكون مقدَّراً من بلاده، أولاً، وبعد ذلك، من البشرية كلها»، وهذا ما يبرِّر رغبته «في البقاء منخرطاً في السياسة» في جميع الأوقات» (ص 439). وخلال جيل، صار ذلك الرفض الصريح للمعتقد الأرسطي بأن حياة التأمل تؤلف أعلى حالات الوجود، إحدى القيم الإنسانية المنيعة. وعلى سبيل المثال، نقول، إنه، عندما كتب بروني كتابه **حياة دانتي** (*Life of Dante*) بعد ذلك بثلاثين سنة، قال، مما قال، إن إحدى أروع صفات الشاعر (وهي الصفة التي لام بوكاشيو (Boccaccio) على إغفالها في سيرة

---

(22) انظر: Petrarch, *On Familiar Matters*, pp. 226-227, and *The Life of Solitude*, p. 109.

حياته) تَمْثُلُ في أنه نجح في الإبقاء على أنه نافع كمواطن، حتى وسط أكثر أبحاثه كثافة.

وأضاف بروني قائلاً، إن ذلك يبرهن على أن رأي «الأشخاص الجَهَلة» هو «رأي خاطئ» عندما يعني «أن لا باحث إلاّ من يدفن نفسه في العزلة والراحة» ويختتم قائلاً، إن الحقيقة هي أن «تغريب المرء نفسه وتغييبها عن المجتمع من صفات ذوي العقول الفقيرة الذين لا تجعلهم عقولهم مناسبين للمعرفة، ومن أي نوع» (p. 84). وأخيراً نقول، إن ردّ الفعل ذاك ضد التأمل المحض عند السكولاستيكيين وما نجم عنه من نقص في اهتمامهم بالحياة المدنية، ساعد، أيضاً، على شرح التأكيد الخاص الذي وضعه إنسانيو أوائل القرن الرابع عشر على أهمية توجيه كتاباتهم إلى جميع مواطنيهم. وهذا، أيضاً، مثَّل انفصالاً جذرياً عن التقاليد الفكرية التي ورثوها. وكما كنا قد رأينا، كان الميل، دائماً، حتى عند أقرب أسلافهم الفكريين، نعني، معلمي النثر الأوائل، متمثِّلاً في توجيه أبحاثهم إلى الحكام والموظفين المنتخبين الآخرين، وليس إلى عموم المواطنين. كما يمكن رؤية النظرة ذاتها عند سالوتاتي (Salutati) الذي ألّف كتاب **بحث في الطغاة** (*A Treatise on Tyrants*) في عام 1400، والذي تبنّى فيه تبنّياً ثابتاً وجهة نظر الحاكم، مؤكداً على المخاطر المتأصلة في أي تبرير للطغيان، حتى إنه دافع عن يوليوس قيصر ضد التهمة التي قالت إنه حكم كطاغية[23].

ونجد أتباع سالوتاتي مبدين اهتماماً قوياً في الوصول إلى نوع من المستعمين مختلفٍ وأوسع. وإفتتح بروني القسم الثاني من **الحوارَ** (*Dialogue*) (p. 78) بتأنيب ضمني لسالوتاتي لاستمراره في المصادقة

---

(23) انظر: pp. 81, 91-93, 94 -100, and Witt, 1969, pp. 434, 439-440.

على وجهة نظر ملكية، وافتخر، بعد ذلك، افتخاراً كبيراً، في كتابه **الخطبة**، بأن أهل فلورنسا «يكرهون الغطرسة ويحتقرون الأقوياء العنيفين» و«يطلبون الفضيلة والاستقامة في كل مواطن» (p. 3). وقد يكون ألبرتي هو من قدّم أوثق ملخَّص عن النظرة الجديدة في محاوراته في كتاب **الأسرة** (*The Family*). فهو احتقر فكرة العمل كمستشارين للأمراء، قائلاً، إنهم «كسالى، ولا يمارسون أي مهنة شريفة»، وهم» في كل الأحوال، غير متعلمين، لأن من عاداتهم «الاستسلام لشهواتهم» (p. 259). ووضع، بدلاً، من ذلك، ثقته في كل المواطنين في فلورنسا، وإليهم جميعاً توجه توجّهاً قلبياً، ناصحاً أرباب المنازل العادية حول كيفية «خدمة شؤون الدولة»، وكيفية «تنكّب المسؤولية في الوظيفة العامة»، وكيفية تأمين «حفظهم على الهدوء» و«حماية مصلحة» الجمهورية التي هم، فيها حكاماً ومحكومين (p. 186).

وكان حاصل ذلك الهجوم على المذهب السكولاستيكي، ومعه التعاريف الذاتية التي تضمنها، أن توصَّل الإنسانيون، أخيراً، إلى تبنّي نظرة جديدة إلى التاريخ مع حسّ متأكَّد بارز بأهميتهم التاريخية. وقد أدخلهم ذلك، أيضاً، في الشك في أحد الافتراضات الرئيسية للمسيحية الأوغسطينية (انظر: Mommsen, 1959c). فقد رأى القديس أوغسطين مسيرة التاريخ على أنها، وبصورة جوهرية، تطوّر خطّي، وتكشّف تدريجي عن مقاصد الله في العالم عكس ذلك فعل الإنسانيون الذين عادوا إلى الرأي الذي قدّمه أرسطو، أصلاً، في الكتاب الخامس من **السياسة**، وردَّده بوليبيوس (Polybius) وشيشرون والذي أفاد أن مجرى الحوادث البشرية هو سلسلة من الدورات المتكررة. وقد اشتقوا فكرة هذه الرؤية من اعتقادهم بأن العصر الذهبي في الأزمنة القديمة الذي شطب، في أول الأمر، من حقبة

زمنية متدخلة هي حقبة الظلمة السكولاستيكية، قد عاد، الآن، إلى الحياة من جديد مترافقاً مع استعادتهم لأمجاد العالم الكلاسيكي، وأنهم لم يشتقوا تلك الفكرة من مصادرهم القديمة، وليس إلاّ. وهكذا، نجد سالوتاتي معلّقاً وموافقاً، منذ عام 1379، على النصّ، في بداية الأكلسياستيس[*] (Ecclesiastes) بقوله الذي أكّد لنا «عدم وجود جديد تحت الشمس» (Emerton, 1925, p. 304). فهو يقر «بأن لا شيء يعود بالصورة ذاتها»، لكنه يبرز فكرة مفادها أننا نرى، في كل يوم، صورة ما، من الماضي، وقد ظهرت من جديد». ويدلي بنبوءة مؤداها أن «كل شيء موجود الآن، سوف يعود ثانية» (Emerton, 1925, pp. 303, 305).

بفضل هذه الرؤية الجديدة للماضي، اكتسب الإنسانيون حسّاً عالياً مماثلاً له بموقعهم في دورة الحوادث الدائمة التغير. وكان أول ما فعلوه هو اختراعهم لتصوّر العصور «الوسطى» - التي اعتبروها عصور «الظلام»، أيضاً - وذلك بغية وصف الحقبة الزمنية الممتدّة بين منجزات الأزمنة القديمة الكلاسيكية واستعادة عظمتها في زمانهم وقد جعلهم ذلك يقومون بعملية عكسٍ للافتراض الشائع عن الأسلوب الصحيح الخاص بقسمة الماضي. فقد سبق أن اعتبر العالم القديم، وبشكل واسع، عصر الجهالة المظلمة، وقد شكّل مجيء المسيح علامة نهاية الظلام، حيث اعتبر المسيح «نور العالم». غير أن الإنسانيين ساووا بين مجيء الظلام، بالرغم من تجسّد المسيح، مع أفول الثقافة الكلاسيكية في أوائل أوروبا المسيحية وهذه وجهة نظر في الأحداث قديمة وليس مسيحية.

(*) **كتاب العهد القديم** (القسم الأول من **الكتاب المقدّس**) يفترض أن سليمان قد كتبه.

يمكن الوقوع على هذا المنظور الجديد عند بترارك، وبخاصة في رسالته التي كتبها في عام 1359، وشرح فيها سبب قراره الأخير جعل نهاية بحثه **حول الرجال المشاهير** (*Of Famous Men*) في الفترة القصيرة التي أعقبت انهيار الجمهورية الرومانية (انظر: Mommsen, 1959a, pp. 111, 118). وقال، إنه لا يرغب في متابعة تلك النقطة، لأن ما تبعها كان عهداً من «الظلمة الكثيرة»، وكان عدد المشاهير من الرجال، فيها، قليلاً (انظر: Mommsen, 1959a, pp. 118, 122). وسريعاً ما تبنّى عددٌ من إنسانيي أوائل القرن الرابع عشر المفردات والنتائج الضمنية ذاتها، وتبنّوها بقوة جدلية أعظم. وكرَّس بورني القسم الأول من كتابه **الحوار** (*Dialogue*) متفجعاً على الواقعة المفيدة أن «الإرث الرائع» للعالم القديم قد «نهب كثيراً» من قِبَل هبوط الظلام اللاحق ومن قِبَل البربرية (pp. 58, 62). وصنّف جيوفاني أندريا بوسي (Giovanni Andrea Bussi) (1417–1475)، وبوعي، تلك الحقبة الزمنية المعترضة ذات الظلمة، بلطف متعمد بأنها «العصور الوسطى» (Edelman, 1938, p. 4). وصار فلافيو بيوندو (Flavio Biondo) أول مؤرخ استغل الفكرة التي تقع في أساس كل ذلك، والتي مفادها أن الماضي يمكن قسمته إلى حقب زمنية ثلاث متميزة، وذلك، عندما رسم مناقشته في كتابه **العقود** (*Decades*) في أوائل الأربعينيّات من عام 1440 (Hay, 1959, pp. 116- 117). وكان الحاصل تاريخاً ذا وعي ذاتي لأوروبا «العصور الوسطى» وهذه هي النظرة العامة الأولى المنظمة حول الافتراض الذي صار مألوفاً، زمانئذٍ، والمفيد أن الألف عام الذي تبع سقوط روما في عام 410، يمكن اعتباره وحدة زمنية تاريخية مستقلة.

وما ميّز الإنسانيين، بالإضافة إلى ذلك، أنهم لم يقتصروا على رؤية تلك الحقبة الزمنية المظلمة أنها اقتربت من نهايتها، في

زمانهم، بل، أيضاً، رأوا أنفسهم أنهم الوكلاء المسؤولون رئيسياً عن ذلك التحول العظيم للعالم (Weisinger, 1943, pp. 563, 567).

وقد عبروا عن ثقتهم تلك باستعارتين، كلتيهما صارتا مغروستين وباقيتين في طرق تفكيرنا في القرن الرابع عشر ومعانيه، وأكّدت إحدى الاستعارتين على فكرة عودة الولادة، والعودة إلى الحياة، والنهضة في درس الفنون والآداب. وتحدث فالا (Valla)، على سبيل المثال، في مقدمة كتابه **أناقات اللغة اللاتينية** (*The Elegancies of the Latin Language*) عن الأبحاث الإنسانية «التي نشأت في زماننا وعادت إلى الحياة مجدداً» (reviviscant) بعد أن كانت «في حالة إنحلال لوقت طويل» (p. 14). وتكلمت الاستعارة المحببة الأخرى عن مشاهدة الفجر، ورؤية النهاية للظلام والعودة إلى النور. وكتب بترارك مستعملاً المفردات ذاتها في شرحه في كتابه **حول جهله بذات الشيء**، متحدثاً عمن كانوا مثله، وبدأوا «بالتمتع بالنور» وما عادوا مضطرين «للتخبط في الظلام» بالسير المتعثّر وراء المتخذلقين السكولاستيكيين (p. 96). وبما يشبه ذلك تحدث بروني في كتابه **الخطبة** عن إنجاز فلورنسا المتمثّل في «إعادتها إلى النور» المعرفة بالآداب اللاتينية، و«إستعادتها وإحيائها شكلاً من البحث كان قد مات، تقريباً، في السابق» (p. 4). ويبدو أن سالوتاتي كان مردداً الرأي العام، عندما ذكر، في رسالة في عام 1406 وجهة نظر بوجيو التي أفادت أن الإنسان الذي استحق التقدير أكثر من سواه لأنه «أعاد إلى النور» فهماً للآداب الإنسانية، هو بترارك، الذي كان أعظم ما جلب له الشهرة متمثلاً في إنجازه الفريد وهو أنه كان «الأول الذي شجع على تلك الأبحاث بعمله هو، وكدّه ومواظبته» (IV, p. 161, Weisinger, 1944, pp. 625 - 626).

حالما صار الإنسانيون واثقين من أنهم وضعوا نهاية للعصور

المظلمة، وأنشأوا نهضة حقيقية، لم يبق ما يلزم سوى إتخاذ خطوة قصيرة لبلوغ النتيجة الأبعد والأجرأ، وهي أن النور الذي أطلقوا شعلته يمكن أن يصير أكثر إشعاعاً وتألقاً مما كان من قبل. فقد شعر بروني بأنه قادر في نهاية حواره على أن يعبِّر عن الأمل بأن «خبراء فلورنسا» في الفنون الأدبية «سيكونون الآن قادرين أن يصيروا مساوين لحكماء العصور القديمة أو قد يتفوقون عليهم p. 96). ولاحقاً بعد جيل، ذهب بينيدتوّ أكولتي (Benedetto Accolti) إلى حدّ القول، وبتأكيد أعظم، في كتابه **حوار حول عظمة رجال عصره** (*Dialogue on the Pre - Eminence of the Men of his Age*)، أن عظمة العالم القديم قد تحقق ما يعادلها في ذلك الزمن (انظر .Baron, 1966, p 347). وحالما يمكن النظر إلى الوراء، إنجازات القرن الرابع عشر، ككل، فإننا نجد أن ذلك الاعتقاد بتفوق «الحديثين» على «القدامى» صار مادة إيمانية. فعندما ألقى فاساري (Vasari) نظرة عامة على المآثر الغنية لعصر النهضة الإيطالي في الخمسينيّات (1550s)، تبيّن له، وبجلاء لا لبس فيه، في أعمال مشهورين مثل مايكل أنجلو (Michelangelo)، أن أروع إنجازات الزمن القديم قد حصل «تجاوزه تجاوزاً رائعاً» (انظر: Panofsky, 1960, p. 33). وعندما كتب لويس لو روي (Louis le Roy) (1510–1577) كتابه **الاعتبارات** (*Considerations*) حول تاريخ زمانه في عام 1567، عبّر عن إيمانٍ أوسع «بذروة الكمال» الجديدة التي حصلت «في مجرى السنوات المائة الماضية»، قائلاً، إن «الأمر لم يقتصر على وضع الأشياء التي كان يغطيها ظلام الجهل سابقاً، في النور، من جديد» بل، إن «أشياء كثيرة أخرى صارت معروفة بعد أن كانت مجهولة، تماماً، في العالم القديم» (Weisinger, 1945b, p. 418; and Gundersheimer, 1966, pp. 115-116).


facebook.com/ketabme

الفصل الخامس

عصر الأمراء

فوز الحكم الأميري

في كتابه **تاريخ إيطاليا** (*History of Italy*) في أواخر الثلاثينيّات من عام (1530s)، قسّم فرانسيسكو غويشيارديني (Francesco Guicciardini) عصر النهضة المتأخر إلى حقبتين للتطور السياسي متمايزتين ومتعارضتين تعارضاً مأساوياً. ووفقاً لافتتاحية الكتاب، نعرف أن الخط الفاصل حصل في عام 1494، وهو العام الذي «شرع فيه الجنود الفرنسيون، الذين استدعاهم أمراؤنا بإثارة شقاق عظيم جداً، هنا» (p. 3) وقبل تلك اللحظة المميتة، «تمتعت إيطاليا بازدهار أو وضع إيجابي لم تشهد مثله من قبل» (p. 4). فقد ولّى زمان السنين الطويلة من النزاع بين فلورنسا وميلان في عام 1454 وبعده «حلّ أعظم سلام وهدوء في كل مكان» (p. 4). غير أنه بمجيء الفرنسيين، بدأت إيطاليا تكابد «جميع تلك الكوارث التي من عادة البشر الفانين البؤساء أن يصابوا بها» (p. 33). فعندما غزا تشارلز الثامن (Charles VIII) البلاد في عام 1494، فرض الخضوع على مدينتيّ فلورنسا وروما. وشق طريقه بعيداً إلى الجنوب إلى مدينة نابولي، وسمح لجيوشه الكبيرة بنهب ريف البلاد. كما قام خلفه

لويس الثاني عشر (Louis XII) بغزوات ثلاث إضافية مكرراً الهجوم على مدينة ميلان، ومولِّداً حالة حرب مستوطنة في إيطاليا. وأخيراً، وقع أعظم المصائب، وذلك، عندما قرَّر الإمبراطور تشارلز الخامس (Charles V) في أوائل العشرينيّات (1520s) منازعة السيطرة الفرنسية على مدينة ميلان، وهو القرار الذي حوّل كل المملكة الإيطالية إلى ساحة حرب لثلاثين سنة ثلث (Green, 1964, pp. 94-99).

كان هناك اتجاه واحد هو الذي استمر، وبلا انقطاع، خلال تلك الحقب الزمنية ذات الخط المتقلّب، وهو: توسع أشكال الحكم الأميري الاستبدادي المتزايد، وتماسكه. وشمل ذلك، في بعض الأحيان - كما حصل في مدينة نابولي ومدينة ميلان - فرض أسياد جدد وأقوى، أكثر من إدخال أساليب جديدة في الحكم. غير أن الذي حصل في المدن ذات التقاليد الجمهورية الناشطة - مثل فلورنسا وروما - فقد كان الحاصل نزاعاً طويلاً بين المدافعين عن «الحرية» الجمهورية وأنصار ما يسمى الممارسات «الاستبدادية».

ولشرح ذلك الصراع في روما لن نجد أفضل من تتبع التحليل الذي قدّمه مكيافيلي في الفصل الخاص بالإمارات الكنسية في كتابه **الأمير** (*The Prince*). فقد بدأ بالقول، إن الضعف المميت الذي كان لدى بابوات أوائل القرن الرابع عشر تمثّل في عجزهم عن احتواء زمر الجماعات المتنافسة التابعة «للبارونات (Barons) الإيطاليين» المقادين من أسرتي أورسيني (Orsini) وكولونا (Colonna) (p. 75) كلا هاتين الأسرتين عملتا على إثارة القلاقل العامة، وكان طموحهما الرئيسي منع البابوية من كسب أي سيطرة على حكم المدينة. فدعمت أسرة كولونا الثورة الجمهورية في عام 1434 وفرضت على أوجينيوس الرابع (Eugenius IV) أن يكون بعيداً عن روما لتسع سنوات، وحصلت مؤامرة مماثلة قام بها الجمهوريون في عام 1453 نشرت

الرعب في السنوات الأخيرة لمدة البابا نيقولا الخامس (Nicholas V) .(Armstrong, 1936, pp. 169, 174)

غير أن مكيافيلي تابع قائلاً، إن الوضع تغير تغيّراً دراماتيكياً في القسم الأخير من القرن الخامس عشر. وأول ما حصل كان مجيء سكستس الرابع (Sixtus IV)، وهو «البابا النشيط الشجاع» الذي هاجم الزمر الجمهورية وبدأ باستعادة سلطته الزمنية في الولايات المتحدة البابوية (p. 75). وتلاه ألكسندر السادس (Alexander VI)، وهو الذي هنّأه مكيافيلي، بإعجاب، لأنه أظهر «أكثر من أي بابا آخر عاش» المقدار الذي يمكن به تعزيز مقام البابوية عن طريق التطبيق غير المتردّد «للمال والقوة المسلّحة» (p. 75). وأخيراً، جاء الحكم الرائع ليوليوس الثاني (Julius II) الذي «فعل كل شيء لعظمة الكنيسة» و«نجح في جميع مشاريعه» (p. 76). فقد «وجد الكنيسة عظيمة» بعد «القضاء على البارونات الرومانيين، وكنتيجة لقوة ألكسندر أزيلت جميع التحزبات النزاعية». غير أنه، زيادة على ذلك، «حسّن جميع هذه الأشياء» محوّلاً البابوية إلى إمارة استبدادية وإلى قوة عسكرية منيعة بالطرق ذاتها التي اعتقد مكيافيلي بأنها جوهرية للقضاء على الفساد في الحياة السياسية (p. 76).

وفي الحقبة الزمنية ذاتها حصل توسيع مماثل، لكنه كان غادراً، للممارسات «الطغيانية» في مدينة فلورنسا. ويمكن تتبع بدايات ذلك التحول منذ عام 1434، عندما عاد كوزيمو دو ميديتشي (Cosimo de Medici) من المنفى، وشرع في تكوين أقلية بقيادته[1]. ووجدت

---

(1) انظر: Rubinstein, 1966, pp. 11-18. مع أن معلوماتي في هذه الفقرة مستمدة من كتاب روبنشتاين، لابدّ من ذكر الحقيقة المفيدة أنه كان مهتماً بالشك بالافتراض التقليدي - الذي أنا ميّال إلى قبوله - وأنه يمكن تفسير تلك التطورات بالقول إنها خطوات متعمدة في اتجاه تأسيس جهاز حاكم (Signoria).

حركة إضافية في اتجاه تكوين جهاز حكم (signoria) في عام 1458 عندما أعطيت سلطة لمجلس مائةٍ جديد أكثر تعرضاً للاستغلال الانتخابي من المجالس التقليدية الكبرى للقيام بالمشورة وبالتشريع في نوع واسع من المسائل المالية والشؤون السياسية، أيضاً (Rubinstein, 1966, pp. 113-116). غير أن الخطوة الحاسمة في اتجاه الدكتاتورية الميديتشية (Midicean)، فقد اتخذت في عام 1480 عندما ساعد حفيد كوزيمو، لورنزو الثاني (Lorenzo II) على تشكيل مجلس جديد ودائم مؤلف من سبعين عضواً، معظم أعضائه من أنصاره وخُصِّص بالإدارة التنفيذية الكاملة على شؤون الجمهورية (Rubinstein, 1966, p. 199-203). وكما أعلن أحد معارضي لورنزو في ثمانينيات عام 1480، قائلاً، إن حاصل جميع هذه «الإصلاحات»، تمثَّل في خلق نظام فيه «لا يتجرأ حاكم ولاية أن يبتّ في أي شيء، حتى في أدق الأمور» قبل أن يتأكد من موافقة لورنزو (Rubinstein, 1966, p. 225).

لا يعني ذلك أن سكان فلورنسا قد تخلّوا عن حقوقهم الدستورية القديمة بدون صراع. فبعد وفاة لورنزو المبكّرة في عام 1492، جرت محاولتان جدّيتان لإزاحة خلفائه من السلطة، ولإعادة تأسيس التقاليد القديمة للحرية الجمهورية. وحدثت أولى تلك الانقلابات في عام 1494، عندما فرض النفي على بيارو (Piero) إبن لورنزو، فوراً، بعد استسلام المدينة المعيب للفرنسيين (Rubinstein, 1966, pp. 229-235). أما الثوران الثاني فقد حدث في عام 1527، عندما طرد آل ميديتشي (Medici) من السلطة من جديد، وأعلن، ومن جديد، عن إستعادة الجمهورية.

لم تكن تلك التحديات كافية لوقف الحركة العنيدة نحو الحكم الذاتي في مدينة فلورنسا. فقد انهارت جمهورية عام 1494، انهياراً

معيباً، في عام 1512، عندما استعاد آل ميديتشي السيطرة بعون من الجنود الإسبانيين (Schevill, 1936, p. 369). كما انتهت المحاولة الأخيرة لإقامة نظام شعبي في عام 1527، وبسرعة أكبر، بالفشل. نجح البابا الميديتشي، كليمانت السابع (Clement VII) في عقد اتفاقية مع الإمبراطور تشارلز الخامس (Charles V) في عام 1529 تلزمه بتوجيه جيوشه ضد ثوار فلورنسا (Schevill, 1936, p. 487). فبعد صمودها بشجاعة رائعة لمدة تزيد على العام، أجبرت الجمهورية، في النهاية، على الاستسلام، وتركت لكليمانت السابع (Clement VII) لكي يدير شؤونها. فعيّن الشاب اللاشرعي اليساندرو دو ميديتشي (Alessandro de Medici) رأساً للحكم في مدينة فلورنسا، ولمدى الحياة، واستمر في عام 1532 تقليد ورثته وخلفائه مناصب اللورديّة (Lordship) الدائمة في المدينة. وفي نهاية المطاف ذابت جمهورية فلورنسا في الدوقيّة العظمى لتوسكانيا، وعانت من الحكم المتزايد الوهن للدوقات الميديتشيين لمائتي سنة تلت (Schevill, 1936, p. 514).

أدّى النصر الأخير للأسياد في كل مكان في إيطاليا إلى حصول عددٍ من التطورات المهمة في فكر عصر النهضة السياسي. وكان أحد أوضح التغيّرات النقصان البارز في الاهتمام في القيم التي ساعدت على تعزيز التصور الجمهوري التقليدي للمواطنة. فقد كان بدا لبروني (Bruni) وخلفائه، وبشكل واضح، أن فكرة الانخراط الكامل في الشؤون العامة (negotium)، يجب اعتبارها ممثِّلة الحالة الأعلى للحياة الإنسانية. أما بيكو (Pico) وفيسينو (Ficino) وفلاسفة طليعيين آخرين في أواخر القرن الرابع عشر فلم يكن رأيهم أقل وضوحاً، وهو المفيد أن حياة التفكير التأملي (otium)، أو الانسحاب التأملي يجب أن تنال الاعتبار قبل سواها (Rice, 1958, p. 58). لذا، نراهم

يخلعون عن عرش المؤلفات، كتابات شيشرون، مجردينها من البروز الذي وصفت به من قِبَل الإنسانيين «المدنيين»، وأعلنوا، بدلاً عنها - وبكلمات فيسينو - أن محاورات «أفلاطون المقدس» هي التي يجب اعتبارها «أول وأعظم» الأبحاث الفلسفية في العالم القديم (vol. 2, pp. 116, 117).

وتمثَّلت إحدى نتائج ذلك التمييز في الولاء في أن نوع الاهتمام في السياسة الذي عرضه إنسانيّو أوائل القرن الرابع عشر صار يعتبر شكلاً أدنى، بل مبتذلاً من المسعى الفكري. وقد انعكست صورة ذلك الموقف في كتاب بيكو (Pico) **خطاب في كرامة الإنسان** (*Oration on the Dignity of Man*)، الذي صبَّ فيه احتقاراً على أولئك الذين يركزون حياتهم «على الفائدة أو على الطموح»، وافتخر أنه نفسه «تخلّى عن كل اهتمام في الشؤون الخاصة والعامة» بغية تكريس نفسه «كلياً لوقت الفراغ بهدف التأمل» (p. 238). والنتيجة الأكثر راديكاليةً للتخلي عن قيمة الانخراط السياسي نجدها في الفكرة التي أفادت أن انخراط الإنسان بأي طريقة ذات معنى في عمل الحكم هو، في النهاية، أمر محال. هذه الروح الريبيّة الأخيرة قام بشرحها أفضل شرح فرانسيسكو دوني (Francesco Doni) (1513–1574)، الذي كتب في الجيل الذي أعقب الانهيار النهائي لجمهورية فلورنسا. فقد أكَّد، وباستمرار، على أن لا شيء، إطلاقاً، يمكن القيام به لإصلاح الفساد في العالم، واصَّر على وجوب اعتبار تلك الوقفة التشاؤمية مجرد تعزيز «للجهد النافع» (انظر: Grendler, 1966, pp. 243 - 246). وتمثَّل التغيير الإضافي في النظرة الذي ترافق مع مجيء عصر الأمراء في أن أولئك الذين استمروا في تكريس انتباههم الرئيسي لدرس السياسة، بدأوا يوجهون أبحاثهم إلى نمط مختلف من المستعمين (انظر: Gilbert, 1939, p. 456). وكما كنا قد رأينا،

كان الإنسانيون «المدنيون» الأوائل يشعرون بقدرة على افتراض وجود سياق من المؤسسات الجمهورية، وتوجيه نصحهم وتحذيراتهم إلى كل المواطنين. غير أننا، عندما نصل إلى إنسانيي أواخر عصر النهضة، نلفاهم وبشكل دائم تقريباً، مفترضين سياقاً من الحكم الأميري، حتى عندما يكون واضحاً أن أفضليتهم الشخصية هي للجمهورية كما في حالة باتريزي ومكيافيلي. والنتيجة هي أننا نجد أنهم كانوا يميلون إلى تجاهل شخص المواطن الفرد، وتركيز كل انتباههم على الشخص الأكثر فرضاً وتأثيراً، شخص الأمير.

ولا يعني ذلك أن أولئك كانوا المنظِّرين الأوائل الذي ألَّفوا كتباً في النصح للولاة والأمراء، بخاصة. فقد سبق لنا أن لاحظنا نشوء مثل هذا النوع في القرن الرابع عشر في بادوا، حيث كتب فيريتو فيريتي (Ferreto Ferreti) ممتدحاً أفراد ديلا سكالا (Della Scala) حالما قبضوا على السلطة في عام 1328، وحيث كتب بيار باولو فيرجيريو (Pier Paolo Vergerio) قطعته الأدبية **حول الملكية** (*On Monarchy*) بين عام 1394 وعام 1405 (Robey, 1973, p. 17). ونشأ تقليد مماثل، حالاً بعد ذلك، في مدينة ميلان، بخاصة، بعد أن بدأ جانغالياتسو فيسكونتي (Giangaleazzo Visconti) يؤكد على الطابع المطلق لحكمه، مانعاً استعمال مصطلح الشعب (popolo)، ومصرّاً على جوب الإشارة إلى جميع المواطنين بأنهم رعاياه (subditi) (Hay, 1961, p. 105). وسرعان ما استجاب إنسانيّو مدينة ميلان بتأليفهم سلسلة من المدائح الواجبيّة لامتياز الحكم الأميري. فأهدى أوبرتو ديسمبريو (Uberto Decembrio) (حوالي 1350 - 1427) أربعة كتب عنوانها **حول الشؤون العامة** (*On Public Affairs*) إلى فيليبو ماريا فيسكونتي (Filippo Maria Visconti) في العشرينيّات (1420s)، في حين كتب إبنه بيار كانديدو ديسمبريو (Pier Candido

Decembrio) (1392 ـ 1477) **مديح في تمجيد مدينة ميلان** (*Eulogy in Praise of the City of Milan*) في عام 1436، قاصداً أن يكون كتابه ردّاً مباشراً على كتاب **المديح** (*Eulogy*) لجمهورية فلورنسا الذي ألّفه ليوناردو بروني (Leonardo Bruni)، قبل ذلك بحوالي ثلاثين سنة (Cosenza, 1962, pp. 607-609; Baron, 1960, pp. 69, 425).

مع ذلك، يظل صحيحاً القول إن أوج مثلٍ عن كتب المدائح والنصائح تلك حصل في الجزء الأخير من القرن الخامس عشر. حتى أن هذا النوع طوّر بعداً إضافياً خلال تلك الحقبة. وراحت تكتب أبحاثاً موجهة لرجال الحاشية أكثر مما هي للأمراء، وهدفها توفير التعليم الثقافي لهم، ووصف سلوكهم ودورهم في علاقتهم مع أميرهم. وتذكر أحد الأمثلة الأولى كرّاسة ديوميدي كارافا (Diomede Carafa) التي عنوانها **رجل الحاشية الكامل** (*The Perfect Courtier*) والتي أتمّها عندما كان ذا علاقة بمحكمة نابولي في الثمانينيّات (1480s) (Cosenza, 1962, p. 419). غير أن أشهر عمل والأكثر تأثيراً والذي كان له ذلك الطابع هو **كتاب رجل الحاشية** (*The Book of the Courtier*) الذي وضعه بالديزار كاستليوني (Baldesar Castiglione) (1478 - 1529)، وهو عبارة عن سلسلة من المحاورات كتبت بين عام 1513 وعام 1518، وطبعت لأول مرة بعد عشر سنوات، وانتهت لتكون كتاباً هو أحد أكثر الكتب قراءة في القرن السادس عشر (Mazzeo, 1967, p. 132).

غير أن المتلقين الرئيسيين لكتب النصح كانوا من الأمراء أنفسهم، والواضح هو أن الإنسانيين تصوروا أبحاثهم وصور الحكام المعنيين في أذهانهم. وهكذا، نجد فرانسيسكو باتريزي (Francesco Patrizi) (1412– 1494) مهدياً بحثه الموسع في كتابه **المملكة وتربية**

الـمـلـك (*The Kingdom and the Education of the King*) لـلـبـابـا سكستس الرابع (Sixtus IV) في السبعينيّات (1470s) (Cosenza, 1962, p. 1345). وكتب بارتولوميو ساتشي (1421 - 1481) (Bartolomeo Sacchi) كراسته **الأمير** (*The Prince*) لأحد دوقات غونزاغو (Gonzago) في مانتوا (Mantua) في عام 1471 (Baron, 1966, p. 437). وألّف ديوميدي كارافا، بالإضافة إلى كتابته نصحاً لرجال الحاشية، مذكّرة عن **وظيفة الأمير الصالح** (*The Office of a Good Prince*) لفيرديناند (Ferdinand) النابولي وذلك في الثمانينيات (1480s) (Gilbert, 1939, p. 469). وجيوفاني بونتانو (1426 -1503) (Giovanni Pontano)، الذي خدم سكرتيراً لفيرديناند لما ينوف عن عشرين سنة، لفت انتباه الملك، في أول الأمر، عبر تقديمه له بحثاً حول **الأمير** في عام 1468 (Cosenza, 1962, pp. 1461 - 1462).

غير أن الكتاب الأشهر في مجال كتب النصح، كان كتاب مكيافيلي **الأمير** الذي أتمّه في نهاية عام 1513، وأهداه بعد حوالي سنتين «إلى لورنزو دو ميديتشي[2] (Lorenzo de Medici) العظيم» (p. 29) وقد كان لمكيافيلي مبرر خاص لرغبته في تقديم نفسه كمستشار للأمراء في عام 1513، بالرغم من الحقيقة المفيدة أن حياته العملية كلها، حتى تلك المرحلة، صرفها كموظّف في نظام جمهورية فلورنسا المستعادة (Ridolfi, 1963, pp. 15, 131 - 132). غير أن

(2) الآن، يوجد اتفاق عام على أن مسوّدة كاملة لكتاب **الأمير** كانت قد كتبت بين شهر تموز/ يوليو وشهر كانون الأول/ ديسمبر من عام 1513، وذلك استناداً لما تضمنته رسالة مكيافيلي نفسه إلى فرانشسكو فيتوري (Francesco Vettori) شهر كانون الأول/ ديسمبر من عام 1513. وللاطلاع على الرسالة إلى فيتوري، انظر: Machiavelli, *Letters*, pp. 139-144. وللاطلاع على فكرة أن الإهداء وضع بين أيلول/ سبتمبر 1515 وأيلول/ سبتمبر 1516، انظر: (Bertelli, 1960, p. 9). وللاطلاع على نظرة حديثة عن الجدل الذي أحاط بتاريخ كتاب **الأمير**، انظر: (Geerken, 1976, p. 357).

الجمهورية انهارت، كما رأينا، في السنة السابقة، وعاد آل ميديتشي إلى السلطة، وفجأة وجد مكيافيلي نفسه بلا وظيفة ولا قوت عيش. فهو كان بأشد الحاجة إلى أن يقدم نفسه إلى أسياد المدينة الجدد، وأمل، وبتفاؤل، (كما توضح رسائله إلى فيتوري)[3]، بأن يكون قادراً على شق طريقه والعودة إلى الوظيفة السياسية التي أحبها، إذا تمكن من إقناع آل ميديتشي بأن يقرأوا كتابه. غير أن الكتاب فشل في تحقيق الهدف المصَّرح به، لكنه نجح في الإسهام في ذلك النوع من كتب نصح الأمراء، كما عمل عى تثوير ذلك النوع، في ذات الوقت.

المثال الأعلى الإنساني للحكم الأميري

بالرغم من أن النظرية السياسية في أواخر عصر النهضة تقدم لنا تغيراً قوياً في مساحة الرؤية الواضحة، فإن من الضلال الاستنتاج أن الأدب الناتج، أدب كتب النصح للأمراء ولرجال الحاشية، قد أحدث إنطلاقةً كليةً جديدةً في التفكير السياسي الإنساني. فلا يوجد شيء غير مألوف عن فكرة تقديم المشورة العملية للقادة السياسيين التي تتعلق بإدراتهم لشؤونهم. فقد كان هذا، وبشكل دائم، هدف التقليد الأقدم الخاص بكتب النصح المعدَّة لحكام المدينة ولموظفيها، وقد وظَّف هذا التقليد، بدوره، الفكرة القديمة التي تقضي بوضع «مرآة» للأمراء، وتقديم صورة مثالية عنهم، والطلب إليهم السعي بالتأمل في أغوارها[4].

كما لم يكن هناك أي شيء غير مألوف يتعلق بالافتراضات التي

---

(3) انظر: Machiavelli, *Letters*, pp. 101 - 107, 139 - 144.

(4) للاطلاع على نقاش لصورة موسعة عن «المرآة للأمراء»، انظر: Shapiro, 1975, pp. 41-44.

تقع في أساس النصيحة التي ظل إنسانيّو أواخر عصر النهضة يقدمونها لأمراء زمانهم. وعندما نتحوّل إلى تحليل كتبهم، فإن النقطة الأولى التي تحتاج إلى التأكيد تَمْثُلُ في المدى الذي استمروا فيه يعتمدون على القيم والمواقف التي صاغها الإنسانيون «المدنيون» في أوائل القرن الرابع عشر.

وقد ظل بطلهم الإنسان الشجاع، وظلوا يؤكدون على أن الطموح الصحيح لهذه الشخصية البطولية يَمْثُلُ في أن يكسب لنفسه أعظم درجة ممكنة من الشرف، والمجد، والشهرة (انظر: Kontos, 1972, pp. 83-88). وزاد الإنسانيون المتأخرون من التأكيد على تلك المعتقدات المألوفة، لأنهم رأوا أن الأمير قادر على تحقيق الفضيلة، وبمقدار لا يُضاهى. وأعلن باتريزي (Patrizi) في أحد عناوين فصول كتابه أن «على الملك أن يبني المجد لنفسه بأفعاله» وما شك إطلاقاً في أن تحصيل المجد يجب أن يعتبر «أعظم مكافأة لممارسة الفضيلة» (p. 399). وعرض كاستليوني (Castiglione) عن التزام أقوى بمقياس القيم ذاته، وبخاصة في الكتاب الرابع من **رجل الحاشية** (*The Courtier*) الذي نظر في العلاقة بين رجل الحاشية وأميره. فكان أول ما أعلنه هو أن الطموح الرئيسي لرجل الحاشية و«الغاية التي يوجَّه إليها» يجب أن تكون تجهيز الحاكم بالنصح السياسي الصحيح (p. 288).

وأعلن، بعد ذلك، أن الهدف من تلك المشورة يجب أن يكون التأكُّد من أن الأمير يطلب «الشرف والفائدة»، والكفاح «لقمة المجد»، والنجاح في نهاية المطاف، في جعل نفسه «مشهوراً في العالم ومشاراً إليه بالبنان»[5]. وكان يُقال في الحوارات، وبصورة

---

(5) انظر: Castiglione, pp. 290, 319 - 321 وانظر النقاش في الكتاب الرابع في: Ryan, 1972. وللاطلاع على شرح مماثل **لكارافا** (Carafa) للعلاقة بين رجل الحاشية وأميره، انظر: *The Perfect Courtier*, pp. 77-80, 94-95.

دائمة، قد يكون من الخطأ «السعي وراء مجدٍ زائف، ووراء ما ليس مستَحَقاً»، لكن لا يقل عن ذلك خطأ «سلب الإنسان من شرف مستَحَق وعدم السعي وراء ذلك المديح الذي هو وحده المكافأة الحقيقية على الأعمال الشجاعة» (p. 99).

تلك القيم وافق عليها مكيافيلي في كتابه **الأمير** بوضوح. فهو أكَّد على وجوب أن يكون السلوك الأميري شريفاً ومفيداً، لذا طلب أن يتّخذ جميع الأمراء كنموذج لهم «شخصية تاريخية امتدحت ومنحت الشرف» والإبقاء على «أفعالها وأعمالها أمام عيونهم» في جميع الأوقات (p. 90). وأشار إلى فيرديناند أراغون (Ferdinand of Aragon) بوصفه حاكماً معاصراً يستحق المحاكاة مبرزاً إياه في مطلع الفصل الذي عنوانه: «كيف يجب على الأمير أن يتصرف ليكسب الشرف»، على أساس أنه، بدءاً «من كونه ملكاً ضعيفاً ارتقى ليكون، في الشهرة والعظمة، أول ملك للمسيحية» (p. 119). وبعكس ذلك، عبّر عن الاحتقار لأغاثوكليس (Agathocles) الصقلّي، بالرغم من إنجازاته الباهرة، وذلك استناداً إلى الطرائق المجرمة التي وظَّفها، بلا انقطاع والتي بها، «استطاع أن يكسب قوة الأمير لا مجده» (p. 63). وعندما تحوّل، في نهاية كتابه **الأمير** إلى التوجه المباشر بنفسه إلى آل ميديتشي، ظلّ همه الرئيسي متمثّلاً في أن يقدم لهم التأكيد على «أن لا شيء يجلب للإنسان شرفاً أعظم» من تأسيس إمارةٍ جديدة مذكراً إياهم بأنهم إذا نجحوا في إدخال «قوانين جديدة ومؤسسات جديدة» في إيطاليا، فإنهم سيكسبون لأنفسهم أثمن الجوائز في الحياة السياسية (pp. 133-136).

عنصر الاستمرار الثاني بين منظّري المرآة للأمراء وأسلافهم في تحليلهم للقوى التي تعارض الإنسان الشجاع في مسعاه للشرف،

والمجد، والشهرة. فكلهم موافق على أن المسؤولية الرئيسية عن انهيار خططنا المرسومة على أفضل وجه، لا بدّ من أن يُعزى إلى قوة إلهة الحظ (fortune) المتقّلبة والغلابّة. ومن الجائز، كما يقول بونتانو (Pontano) في بحثه **حول الحظ** (*On Fortune*)، أن تكون إلهة الحظ، أحياناً، «قادرةً على الإسهام في سعادة إنسان»، بالرغم من أن تلك الإلهة «عديمة العقل» (pp. 519, 543, 549). غير أن التأكيد الرئيسي كان يوضع، في العادة، على قوة إلهة الحظ على إحداث أذىً لنا، غير متوقع، وغالباً ما يكون إصلاحه متعذراً. ولم تعالج هذه الفكرة الرئيسية في أي مكان، بمرارة أعظم من معالجتها في كتاب كاستليوني كتاب **رجل الحاشية** (*Book of the Courtier*). لذا، نجده مندّداً، باستمرار، بإلهة الحظ «لرفعها إلى السماوات من تريد» و«دفنها في الأعماق من يستحقون التمجيد». وكانت النتيجة وضع الكتاب في قائمة الكتب الممنوعة(*) (Index) للهرطقة المتضمنة في نسبة تلك الأهمية الكبيرة لإلهة وثنية (pp. 1-2, 14, 30, 285; Cartwright, 1908, II, p. 446).

وتكرر الاعتقاد ذاته، ومن جديد، وبشدة بارزة في كتاب مكيافيلي **الأمير** (انظر: Flanagan, 1972, pp. 127-135). فهو، مثل بونتانو، بدأ بالتسليم بأنه من الممكن اجتذاب انتباهات الحظ المرغوبة، واقترح بأنه قد يسمح للبشر، أحياناً «بتحقيق أمور عظمية، بتلك الطريقة. ووضع في الفصل الافتتاحي ما يشبه البديهية، قائلاً بوجود سبيلين رئيسيين للفوز بالإمارة، إمّا عن طريق ممارسة الشجاعة أو بهدية من الحظ (p. 33). وشمل، لاحقاً، قسماً خاصاً

(*) تعني قائمة الكتب الممنوع قرائتها من قِبَل الكاثوليك، وهي من وضع السلطات الكنسية الكاثوليكية.

عن «إمارات جديدة اكتسبت بعونٍ من الحظ، واعتبر حالة سيزار بورجيا (Cesare Borgia) المثل الأكثر تثقيفاً من سواه، عن رجل «كسب دولته عبر «الحظ الجيد»، كلياً (pp. 53-54). وكان تأكيد مكيافيلي الدائم على خُلقُ الآلهة غير الثابت، وعلى الحماقة في الاعتماد على دعمها، لأي مدة من الزمن.

وكرَّس الفصل ما قبل الأخير من كتابه لتكرار «كيف يحكم الحظ شؤون البشر» وشبه إلهة الحظ، في تلك النقطة «بواحد من تلك الأنهار العنيفة الاندفاع، التي عندما تثور، تغطي السهول بالطوفان»، ولا تسمح «بإمكانية المقاومة» (p. 130). وانتهى إلى القول، إن المغزى الذي يمكن استخلاصه من الحياة العملية لسيزار بورجيا هو، وجوب اعتماد الأمير الدائم على شجاعته هو، لا على رغبات الحظ، وذلك، في مسعاه الهادف إلى «الاحتفاظ بدولته». ولأنه كسب سلطته «عبر الحظ السعيد لوالده»، فإن سيزار معرَّض لفقدانها حالما تهجره إلهة الحظ. وذلك يحدث، في حينه، عن طريق مفاجأة مباغتة بحيث «لا يجدي ما بناه نفعاً»، وينهي حياته كضحيةٍ «لمكر إلهة الحظ الشاذة والجامحة» (pp. 54-55).

بعد أن أكَّدنا على دور الحظ في الشؤون الإنسانية، تابع كتّاب مرآة الأمراء فسألوا عن الصفات التي يحتاج الحاكم أن يكون حائزاً عليها لكي يضمن السيطرة على قوة إلهة الحظ وإضعافها. وكشف الجواب الذي اقترحوه، مرة ثانية، عن اعتمادهم على مجموعة التصوّرات التي سبق أن أجملها إنسانيّو القرن الرابع عشر الأوائل. فجميعهم وافق، كما أعلن باتريزي «أن بالشجاعة وحدها» يمكن للأمير أن يأمل بالتغلّب على مكر إلهة الحظ وتحقيق أهداف «الشرف، والمجد، والشهرة» (p. 228). ومثلما كان في حالة الإنسانيين الأوائل، كان لباتريزي رأيان رئيسيان في هذه النقطة. أحد

الرأيين ماثل في رأيه أن الأمير الذي يكتسب الشجاعة الحقيقية «لا يمكن أن يسيطر الحظ على أموره» لأنه سيكون قادراً، دائماً، على الثبات حتى في وسط أكثر الظروف عدائية (p. 280). والرأي الثاني أفاد بما يلي: بما أن «الحظ الجيد هو، وبشكل دائم، رفيق الشجاعة»، فإن الأمير الحائز على الفضيلة سيكون له أفضل الفرص للحصول على دعم الإلهة المتغلّبة في إدارته لأموره (p. 280). وهكذا، اعتبر تصوّر الشجاعة ممثّلاً الصفة الرئيسية التي يحتاج الأمير رعايتها قبل سواها إذا كان لا بدّ له من «الحفاظ على دولته». وكما أكَّد بونتانو (Pontano) في كراسته **الأمير**: «يجب تمجيد الشجاعة كثيراً» وعلى الحكام، جميعاً «أن يستنهضوا أنفسهم لاتّباعها» في أعمالهم العامة، كلها (pp. 1034, 1042). فالشجاعة هي «أبهى ما في العالم كله»، وهي أبهى من الشمس أيضاً، لأن «فاقدي البصر يعجزون عن رؤية الشمس» إلاّ أنهم «يستطيعون رؤية الشجاعة. بما يمكن من الوضوح» (p. 1044).

ومن جديد، نجد مكيافيلي مكرراً العقائد ذاتها في كتابه **الأمير**. فهو أكَّد، قبل كل شيء، على أن رجل الشجاعة الحقيقي لا يمكن سحقه، كلياً، ولو انقضّ عليه أشرّ الحظوط. ومع أنه سلّم، في الفصل الخاص بـ «مدى تحكم الحظ بالأمور الإنسانية»، بأن الإلهة قد تكون الحكم في نصف أعمالنا»، فإنه ظلّ مؤكداً على أن هناك «النصف الآخر أو ما يقاربه يظل تحت سيطرتنا» (p. 130). وهو كان، أيضاً، من المعتقدين الثابتين بالقول المأثور Fortes Fortuna Adiuvat - أي إلهة الحظ تساند الشجاع. وأشار إلى أن «كونها إمرأة، هي تفضل الشبان، لأنهم أقل حذراً وأكثر حماساً، ولأنهم يقودونها بجرأة أعظم». واختتم بإعلان ذي مباهاة بارزة عندما قال: «لأن إلهة الحظ إمرأة»، فإن هدف رجل الشجاعة يجب أن يكون

«التغلّب عليها وإكراهها» حتى تصير خاضعة لإرادته (p. 133).

وهكذا، وُظِّف تصوّر الشجاعة عند مكيافيلي، وعند الإنسانيين الآخرين، ليدل على الصفة اللازمة التي تمكِّن الحاكم من أن يبعد ما تقذفه إلهة الحظ من قذائف وسهام، ومن الطموح في الحصول على الشرف، والمجد، والشهرة، في نهاية المطاف. وأظهر ما ظهر ذلك في فصله الخاص في «سبب فقدان الأمراء الإيطاليين لدولهم» (p. 128)، فأصدر تحذيراً إلى جميع الأمراء الجدد مفيداً، أنه إذا كانوا راغبين في تحقيق «المجد المزدوج» الذي ينتج من تأسيس إمارة جديدة ومن ضمانها، عليهم، وقبل كل شيء، أن يعرفوا أن «الطرق الباقية والأكيدة والصحيحة الوحيدة» التي يجب توظيفها هي «تلك المشادة على أفعالكم أنتم وشجاعتكم» (p. 129). وتكرر التعهد ذاته، وبقوة أكبر، في الفصل النهائي من كتاب **الأمير** الذي وضع مكيافيلي فيه «نصيحته الحاثّة» لآل ميديتشي على «تحرير إيطاليا من البرابرة» (p. 133). وبدأ بالتأكيد لهم بالقول، بما أن «بيتهم المشهور» يملك «الحظ والشجاعة»، فلا وجود لمن هو أفضل منهم يكون مناسباً «لقيادة إيطاليا إلى خلاصها» (p. 135). واختتم بالاستشهاد بالمقطع الشعري من «إيطاليا» الذي به توسَّل بترارك، كما سبق ورأينا، إخوانه المواطنين أن يبرهنوا على أن شجاعتهم لم تُفْقَد، وأنهم قادرون على بعث أمجاد روما القديمة في إيطاليا الحديثة (p. 138).

في النهاية، إن معظم كتاب مرآة الأمراء ظلّوا موافقين على الافتراض الإنساني المألوف والمفيد بما يلي: بما أن نوع التربية الصحيح له أهمية فاصلة في تشكيل خُلُق الإنسان الشجاع، فلا بد من وجود علاقة وثيقة بين توفير أفضل تربية وأفضل نصيحة سياسية. وكان مكيافيلي بمثابة استثناء لتلك القاعدة، لأنه لم يأتِ على ذكر مسألة» التدريب الفكري «للحاكم إلا تلميحاً وبشكل عابر وقد يكون

مردّ ذلك أنه كان يعتقد اعتقاداً جوهرياً (كما يبدو أنه عنى ذلك أحياناً بأن أفضل تربية للأمير تتألف، وبكل بساطة، من حفظ ما ورد في كتابه **الأمير** (انظر p. 89). غير أننا نجد في معظم كتب النصح للأمراء ورجال الحاشية، تأكيداً مستمراً على الرأيين المركزيين، كليهما، اللذين رأينا أنهما ميّزا الأبحاث الإنسانية التربوية. فهناك، قبل كل شيء مصادقة قوية على الاعتقاد بعدم وجوب رسم تمييز مطلق بين نمط التربية الملائم للأسياد أو الأمراء ونمط التربية الملائم «للكَتَبة». وإننا نقع على أحد أكثر النقاشات تأثيراً والخاصة بهذا الموضوع في كتاب كاستليوني الافتتاحي: رجل الحاشية. ففيه تكرّر تأنيب الفرنسيين لأنهم «فكروا أن الآداب ضارة بالسلاح»، ولافتراضهم البربري المفيد بأنها «إهانة عظيمة دعوة أي إنسان كاتباً» (pp. 67- 69). وكانت وجهة نظر كاستليوني تفيد أنه بالرغم من أن «مهنة رجل الحاشية الرئيسية والحقيقية يجب أن تكون في السلاح»، عليه أن يكون، أيضاً، إنساناً ذا تحصيل ثقافي عالٍ «وملمّاً باللغة اليونانية بالإضافة إلى اللغة اللاتينية، وأن يكون ذا معرفة غير سطحية بالدراسات التي ندعوها العلوم الإنسانية» (pp. 32, 70). والمسألة الأخرى المألوفة التي درسها أولئك الكتّاب اختصت بمنهاج التعليم الذي يجب تطبيقه من قِبَل الأمراء ورجال الحاشية الطموحين، سواء بسواء. والشرح الأكمل قدّمه لنا باتريزي في الكتاب الثاني من كتابه **المملكة وتربية الملك**. فقد بدأ بالتأكيد على أهمية الحصول على معلمين ملائمين للأمراء الشبّان، وتابع ليجمل برنامجاً مفصّلاً من التعليمات من النوع الإنساني النموذجي. وبدأ البرنامج بقواعد اللغة «الأساس لكل العلوم الأخرى» واستمر بدراسة أفضل المؤلفين القدامى، واختتم بشرح موسَّع «لما يجب على الملك أن يعرفه عن الرياضيات» ثم مناقشة لأهمية الموسيقى والتمرين الجسدي (pp. 69- 75, 78-86). والحاصل هو أن يكون واجب **الأمير** الجدّي أن يقدِّم

نفسه نموذجاً «لإنسان النهضة» لبقية رعاياه.

لقد نظرنا، حتى الآن، بمقدار استمرار كتّاب مرآة الأمراء، في أواخر عصر النضهة، في المصادقة على القيم والتصوّرات التي سبق أن صاغها إنسانيّو أوائل القرن الرابع عشر. بقي علينا تحليل الطرق التي بها حثَّهم الطابع المتغير لمستمعيهم إلى إدخال عددٍ من العناصر الجديدة في فكرهم الأخلاقي والسياسي.

بادئ ذي بدء، مالوا لأن يختلفوا اختلافاً قوياً عن معظم أسلافهم في نظراتهم لمقاصد الحكم. فالإنسانيون «المدنيون»، وكذلك مؤلفو كتب النصح للحكام ولموظفي المدينة، التزموا، جميعهم، بالرأي المفيد أن الحرية والعدالة يجب أن يؤلفا القيمتين الرئيسيتين في الحياة السياسية. فيجب حفظهما. عكس ذلك كان منظرو مرآة الأمراء الذين طوّروا نقاشاً تعرض، كما رأينا، لفحصٍ من قِبَل المدافعين الأوائل عن الأنظمة «الاستبدادية» و«الطغيانية». فقد رأوا أن عمل الحكم الجوهري هو الحفاظ على الشعب في حالة من الأمن والسلام أكثر من حالة من الحرية. هذا المعنى الجديد للأولويات يمكن ملاحظته في القسم الأخير من كتاب كاستغليوني **كتاب رجل الحاشية**. وفي الحوار، حاولت إحدى الشخصيات أن تحتج على التأكيد القوي الذي وضعه المتكلمون الآخرون على فضيلتي الهدوء والطاعة. فأعلن الشخص قائلاً، «بما أن الله قد أعطانا الحرية كنعمة سامية»، فمن الخطأ الفادح «أن يحوز إنسان على جزء منها أكبر مما يحوز الآخر»، وهو هذا الوضع» الذي يكون تحت حكم الأمراء، الذين يضعون رعاياهم، في معظم الأحيان، في عبودية تفوق كل عبودية» (p. 304). وسرعان ما يُطمئن بالقول، إن مثل تلك النظرة للحياة السياسية لا تساوي أكثر من مجرد الطلب بوجوب السماح لنا «بأن نعيش كما نودّ» بدلاً من العيش طبقاً لقوانين

جيدة» (p. 305). وحالما أدخلت في الحوار تلك المعادلة الملائمة بين الحرية المتساوية والجواز الكامل، صار بإمكان المتكلمين الآخرين أن يستنتجوا، وبثقةٍ متجدِّدة، أن الوظيفة الحقيقية للحاكم الصالح يجب أن تكون «وضع قوانين، وأوامر لشعبه تمكنهم من العيش بسهولة بسلام» و«يمكنهم أن يتمتعوا، مستحقين» بحال من الهدوء الذي لا يعكِّر صفوه شيء (pp. 310-311).

لم يكن تحوّل الأولويات ذاته، أقل وضوحاً في كتاب مكيافيلي **الأمير**. فهو لم يذكر «الحرية القديمة» في الجمهوريات إلاّ لكي يبيّن أن ذلك جعلها أقل عرضة للحكم الأميري (p. 49). فأكَّد، تكراراً، على فكرة أن الواجب الرئيسي للحاكم يجب أن يكون في الانتباه «لسلامته وقوته» هو، وفي ذات الوقت، التأمين على أن رعاياه «مستقرون وآمنون» (pp. 113, 114).

وذهب إلى حدّ وصف هدفه الخاص من كتابه **الأمير**، بأنه محاولة لوضع مجموعة من القواعد، كل من يتبعها «سوف يبدو أنه تأسس منذ زمن طويل، وبسرعة سيصبح في حكمه سالماً وآمناً أكثر مما لو كان حاكماً لدولته لزمن طويل» (p. 128).

ومضى كتّاب مرآة الأمراء إلى القول، بما أن تلك القيم يمكن تأمينها، وبسرعة، في حكم الأمير، فالنتيجة هي أن المَلَكية يجب اعتبارها أفضل أشكال الحكم. والحق يُقال إن مكيافيلي وباتريزي، كليهما، رفضا استنباط تلك النتيجة المدَّعاة. فقد فضّل مكيافيلي، بخاصة، أن يرى توتّراً بين نظرتين متضادتين تتعلقان بالحَسَنات المتنافسة للنظامين، الأميري والشعبي. فمن جهةٍ، أكَّد، في كتاب **الأمير**، ولاحقاً في كتاب **الخطابات** (*The Discourses*)، على أنه من الضروري، دائماً، في حالات وجود فسادٍ سياسي كبير - في الجمهورية وفي الإمارة - الاعتماد على الحكم القوي لرجل واحد

بغية استعادة الشجاعة الأصلية للدولة. غير أنه، ومن جهة أخرى، قال، في كتاب **الأمير**، وذكر ذلك بما أمكنه من التوضيح في كتاب **الخطابات**، أن تفضيله الشخصي سيكون، دائماً، الحرية السياسية وبالتالي الشكل الجمهوري للحكم.

وكان أكثر الحجج مألوفيةً، يفيد أنه لا يستطيع من يهتم اهتماماً حقيقياً بقيم الأمن والسلام أن يستمر في التمسك بالأفضلية التقليدية لحرية الجمهوريات. وقد سبق لنا أن وجدنا هذه النتيجة مستخلصةً بثقة عظيمة في قطعة فيرجيريو (Vergerio) الأدبية **حول الملكية** (*On Monarchy*) التي كان عنوانها الفرعي هو: «أفضل شكل للحكم». بدأ فيرجيريو بالتأكيد على أن الهدف الرئيسي للحكم هو ضمان تجنّب الانقسامات والحفاظ على «السلامة، والأمن، والدفاع عن الأبرياء» (p. 447). ثم ناقش قائلاً: إن «حكم الجمهور» لا يجلب سوى «الشّغب»، مع تصادم الأحزاب الذي لا يتوقف، والنهب المستمر للمَلَكية، والتهديد الدائم بالحرب الأهلية (p. 448). لذا، فقد اعتبر أنه من الواضح أن «الملكية يجب تفضيلها على حكم الشعب» (p. 447). وهو لم يقتصر، بكلامه، على التأكيد على أن الأمراء هم «أفضل بكثير» في «القضاء على التحريض على الفتن والشغب في أوساط المواطنين»، بل قال - وبخلط متعمَّد للمقولات المتضادة، تقليدياً إنه «بملكٍ صالح ورؤوف» تتأمن لنا «الحرية الحقيقية» لأن «السلام مؤمن لنا» (pp. 447, 449). وفي مجرى القرن الخامس عشر، صارت فكرة التضاد بين أمن الحكم وشغب الجماهير فكرة مقبولة ومألوفة في أوساط الإنسانيين - كما كانت، ولمدة طويلة، في أوساط الكتاب السكولاستيكيين. فعلى سبيل المثال، عندما كان جيوفاني روندينيلي (Giovanni Rondinelli) يستذكر، في عام 1583، «الأيام القديمة» لجمهورية فلورنسا، اقتنع بأن المدينة

كانت «مملوءة بالبروج، والقلاع والزمر الحزبية المتخاصمة» في عهد الأنظمة الشعبية، وأن أروع إنجاز لآل ميديتشي تمثّل في وضع حدٍّ لتلك الاضطرابات بفرضهم Pax Medicea، أي حكم السلام الخاص بحكمهم الأميري (انظر: Cochrane, 1965, p. 12).

تركّز التغيير الرئيسي الآخر الذي أدخله منظِّرو مرآة الأمراء في معجمهم السياسي الموروث على تحليلهم للتصور الرئيسي الشجاعة. لقد رأينا، حتى الآن، أنهم وافقوا أسلافهم الإنسانيين في تعريفهم هذا التصور تعريفاً مساعداً على أنه الصفة التي تمكِّن الإنسان من محاربة قوة الحظ، وتحقيق أهداف الشرف، والمجد، والشهرة. وإذا تحولنا الآن إلى دراسة طبيعة الصفات التي كانت تجول في أذهانهم عندما كانوا يطبقون ذلك المصطلح، نجد أن اهتمامهم بشجاعة الحكام لأفضلية المواطنين العاديين حثَّهم على إدماج تأكيدين جديدين مهمين في شروحهم.

وكان أول التأكيدين متمثلاً في الفكرة - من كتاب **السياسة** لأرسطو - التي أفادت أن الصفات التي تستحق الإعجاب في الأمير قد تختلف عن الصفات التي تستحق الإعجاب في المواطن الخاص. فيصبح الزعم مضللاً عندما يفيد أنه «الفضائل السياسية متطابقة مع الفضائل الخاصة» كما فعل بعض الباحثين (انظر: Anglo, 1969, p. 190). فعلى سبيل المثال، إذا نظرنا إلى مناقشة باتريزي للفضيلة في كتابه **المملكة وتربية الملك**، نجده مؤكداً، وبوضوح، على أن «فضائل الحاكم شيء، وفضائل الشعب شيء آخر» (p. 95). وهو أعلن عن وجود صفات عديدة، وبخاصة تلك الصفات التي تتماشى مع «النظرة المتواضعة»، مما «يجيز أعلى المديح للمواطنين العاديين»، لكنها لا تتلاءم مع الأمراء (pp. 95-96). وسلَّم بأن «على المواطنين أن يناضلوا لاكتساب الشجاعة»، لكنه أوضح قائلاً، إنه

اعتبر ذلك صفة سلبية، نسبياً، فهي صفة تشتمل على تعهّد «الطاعة وإرادة الخير» و«العرفان بالجميل للفوائد التي تلقوها من الملوك» .(pp. 371- 392)

هذا التفريع الثنائي وضعه، وبصورة أقوى، مكيافيلي في كتاب **الأمير**. فقد اعتبرت شجاعة الحاكم قوة خلّاقة مدهشة، وأنها الوسيلة الرئيسية «للحفاظ على دولته» وتمكينه من محاربة أعدائه. أما الميزة الرئيسية للشعب فقد اعتبرت، عكس ذلك، ماثلةً في ميلهم البارز للسلبية اللطيفة. ورأى مكيافيلي «أن ما يطلبه أفراد الشعب شيء واحد، وهو أن لا يُضطهدوا»، ولم يتعب نفسه، بعد ذلك، بأن يعين لهم صوتاً في دراما الحياة السياسية. وأكّد قائلاً: إنه طالما أن حاكمهم «لا يسلب معظم أملاكهم أو شرفهم»، فإنهم «سيبقون قانعين» وليّنين بشكل كبير (p. 102). ونصح «الأمير الحكيم» أن يعمل على تعزيز هذه العادات، عادات الولاء، بابتكار «طرق يظل، بواسطتها، مواطنوه، دائماً، وفي جميع الظروف، معتمدين عليه»، والهدف هو أن يضمن «أنهم سيكونون مخلصين له، دائماً» في أوقات الضرورة (p. 71). وصوّر مكيافيلي الأمير على أنه شخصية في حركة، بينما نشاط الشعب مقتصر على «قلاقل الأقلية التي يمكن التعامل معها بسهولةٍ، وبطرق متنوعة» (p. 102).

العنصر الثاني الجديد الذي أدخله الإنسانيون المتأخرون في أبحاثهم الخاصة بالشجاعة هو الميل لشرح معنى المصطلح عن طريق الإشارة إلى قائمة بطولية متزايدة من الصفات الأخلاقية الفردية. ومع أن مكيافيلي نأى بنفسه كثيراً عن هذه الحركة، فإن المعروف، عموماً، في كتب النصح التقليدية أن الحيازة على الشجاعة يمكن معادلته بالحيازة على مجموعتين خاصتين من الفضائل التقليدية.

فقد زُعم، وقبل كل شيء، أنه لا يمكن حسبان إنسان بأنه

صاحب شجاعة حقيقية ما لم يظهر جميع الفضائل المسيحية الرئيسية ومعها الفضائل «الرئيسية» التي حدّدها أخلاقيو الزمن القديم. هذه الناحية من التحليل هي، وببساطة، ترداد للحجج التي وجدناها في كتابات بترارك وإنسانيي أوائل القرن الرابع عشر. ونقع على أحد أكمل البيانات عن هذا الالتزام عند باتريزي، في كتابه **المملكة وتربية الملك**. ففي مطلع الكتاب السادس ألقى سؤالاً على نفسه: «ما هي الشجاعة؟»، ثم ذكر أن أفلاطون قدم لنا جوهر الجواب عندما «يذكر أن هناك فضائل رئيسية أربعاً» (pp. 235-237). بعد ذلك، جرى تعدادها ومناقشتها مناقشةً طويلة. وأولها فضيلة التعقّل أو الحكمة، وقيل، إنها تشمل العقل، والذكاء، والوعي، والحصافة (pp. 237-250). وتليها فضيلة الاعتدال التي تماهي التواضع، والتقشف، والعفّة، والإخلاص، والرصانة (pp. 254- 270). والفضيلة الرئيسية الثالثة هي الثبات، وهي فضيلة أبسط وأوضح من سواها والتي قيل أنها «أكثر الفضائل ملائمةً للرجال العظام» (p. 275). وأخيراً، هناك رأس الفضائل، نعني، العدالة، وهذه يقسمها باتريزي إلى قسمين سماوي ومدني، موافقاً أفلاطون على وجوب اعتبارها أنها «الخير الأعظم من كل عداه» (pp. 314-319). غير أن بسط ذلك التصنيف الأفلاطوني لا يوصلنا إلى نهاية تحليل باتريزي. فقد مضى، بعد ذلك، إلى المصادقة، بتأكيد عظيم، على الرأي الإنساني المسيحي المفيد أن جميع تلك الفضائل ستكون عَبَثاً في عَبَثٍ ما لم تكمَّل وتعزَّز بالصفات المسيحية الجوهرية، ألا وهي: التقوى، والدين، والإيمان. وعرَّف التقوى بالقول «إنها فكرة الله»، وناقش قائلاً، إن الدين هو «الرفيق الملازم» لتلك الفضيلة، لأنه «معنيّ بعبادة الله» (pp. 346-350). غير أنه أكَّد على أن أعظم فضيلة هي الإيمان المسيحي الذي «يولِّد الروعة المشرقة والتي بدونها تصير مظلمة جميع فضائل الملوك والأمراء الأخرى» (p. 358). واختتم باتريزي

قائلاً، إذا لم يتعهد الحكام تلك الصفة، فإن «حكمتهم ستكون بلا معنى ومجرد كذبة»، واعتدالهم سيكون «حزناً وعيباً»، وثباتهم سيكون «جبناً وبلادة» وإدارتهم للعدالة لن تساوي «إلاّ سفك الدم» (p. 358).

الفضائل الأخرى التي أكَّد عليها أولئك الكتّاب كانت تلك التي يلائم تعهّدها الملوك والأمراء، بخاصة. ولم يظهر مثل ذلك الإنشغال في كتابات الإنسانيين «المدنيين»، لأن همّهم الرئيسي كان في تحليل شجاعة كيان المواطنين، ككل. وهناك سابقة واضحة لذلك الاهتمام، في كتب النصح الأولى، التي استهدفت الحكام وموظفي المدن، وكانت مقاربتهم، بصورة جوهرية، هي التي بدأ، الآن، كتّاب مرآة الأمراء يتناولونها ويطورونها بأسلوب أكثر توسيعاً.

بدأوا بالإعلان عن وجوب سعي جمع الحكام لاكتساب الفضائل ذات الصلة، بفضيلة السخاء وفضيلة السموّ. وهاتان الفضيلتان هما «من بين أعظم الفضائل» وبخاصة «في حالة الملوك والأمراء، كما أكَّد باتريزي (pp. 304, 308). وكرَّس بونتانو بحثين خاصين لتمجيد تلكما الصفتين، وكان الرأي الأساس في كل حالة هو أن الأمير الذي يُظهر البخل الشديد والجشع في المال يخدع نفسه في الاعتقاد أنه نال أعلى مكافآت المجد والشهرة. وفي الكراسة **حول السخاء** (*On Liberality*) أكَّد على «لا عيب في الأمير» أكثر من افتقاره إلى الكرم، وامتدح تكراراً (وبصورة مضللة) فيرديناند نابولي (Ferdinand of Naples) بوصفه نموذجاً للرعاية السخيّة (pp. 10, 45, 55). وكذلك، فإن الكراسة **حول السموّ** (*On Magnificence*) فيها توضيح يفيد أن السمعة التي تشمل خلق «المباني النبيلة، والكنائس والمسارح الرائعة» هي ملحق مساعد ملازم للمجد الأميري، ثم خصَّص فيرديناند نابولي «بالعظمة والجلال» الظاهرين في المباني

العامة التي أمر بإقامتها (pp. 85-87).

وقيل إن الفضيلة الأميرية الثانية هي الرأفة. وقد أدى هذا الرأي بمنظّري مرآة الأمراء إلى طرح المسألة التي ناقشها باستمرار، كما رأينا، مؤلفو كتب النصح للحكام وموظفي المدن، وهي: ما إذا كان الأفضل للحاكم أن يسعى لأن يكون مخيفاً، أو محبوباً. وقد أجاب جميع هؤلاء بمثل ما حصل في حالة أسلافهم. وكما وصف الأمر كاستليوني، بالقول، إن واجب الأمير الدائم هو «أن لا يكون محبوباً فقط، بل معبوداً من رعاياه» (p. 317). ولا شك في وجود عنصر من الاختلاف، في هذه النقطة، لأن الذي حصل، أحياناً - من قِبَل باتريزي، مثلاً - هو القول، إنه قد يكون من المناسب والمؤثّر، من وقت إلى آخر، أن يتصف سلوك الحاكم بالقساوة (p. 325). غير أن باتريزي نفسه سلّم بالقول، إن ذلك السبيل خطر تبيّنه لأن القساوة «سرعان ما تصير وحشية» «ولا وجود لرذيلة معيبة، ومكروهة، أكثر من الوحشية صفةً للأمير» (p. 325). وبالإضافة إلى ذلك، كانت هناك موافقة عامة، كما أكَّد بونتانو في بداية بحثه **الأمير**، على أن «واجب الذين يريدون أن يحكموا أن يُظهروا صفتين فوق كل الصفات الأخرى، الأولى صفة السخاء والثانية صفة الرأفة (p. 1026). وتابع بونتانو قائلاً: إنه لا حاجة للمبالغة في وصف قيمة الرأفة، لأننا «عندما نعرف بوجود هذه الصفة في أي إنسان، فإننا نعجب به، ونشرِّفه في كل شيء، بل نعتبره مثل إله» (p. 1026).

وأخيراً، مُجِّد الأمير ليبقى في جميع الأوقات، روح الشرف، يعطي كلمته بحرية ولا ينكث بوعوده. ولاريب في أن تصوّر هذه الصفات كان أقل وضوحاً من تصوري السخاء والرأفة كصفتين أميريتين بامتياز. فقد كان القصد أن ينظر إليها كجزء من مجموعة قواعد السلوك العامة التي طوّرها الإنسانيون لإرشاد أسياد عصر

النهضة، وهي مجموعة القواعد التي اعتبرت فيها أفكار مثل «القَسَم بشرف الإنسان» «وإعطاء كلمة الإنسان، كسيّد» مرادفة في معناها لقول الصدق الصافي غير المزخرف كما نجد ذلك في كتاب **رجل الحاشية** لكاستليوني (انظر pp. 117, 138, 290). وهناك دليل واسع على أن تلك كانت القيمة التي يتوقع من الحاكم أن يظهرها بتدقيق استثنائي بوصفه المدافع الرئيسي عن مجموعة قواعد السلوك. وقد ذكر باتريزي، وبتأكيد عظيم، في أحد عناوين فصول كتابه: أن الملك «يجب أن لا يمارس الخداع أبداً، ولا الكذب، وأن لا يسمح للآخرين بأن يكذبوا (p. 138). ووافق بونتانو في بحثه **الأمير** على أن «لا شيء أجلب للعار» من حاكم «لا يحافظ على كلمته»، وأكَّد على إنه «إذا نشأ وضع»، فمن واجبه أن يحافظ على إخلاصه حتى مع أعدائه» (p. 1026). وعلاوةً على ذلك، فالواضح من عددٍ من المذكرات المعاصرة، أن الأمير الذي أظهر هذه الصفات كان، دائماً، يكافأ بالإعجاب والمديح العاليين. وعلى سبيل المثال، ظهر ذلك بوضوح كبير في الشرح الجميل لسيرة حياة الدوق فيديريغو أوربينو (Duke Federigo Urbino) الذي وضعه فسباسيانو دا بيستيتشي (1421 -1498) (Vespasiano da Bisticci)، وهو بائع كتب فلورنسي ألّف سلسلة مشهورة عن **حياة رجال مشهورين في القرن الخامس عشر** (*Lives of Illustrious Men of the Fifteenth Century*).

وكانت الصفة الأولى التي ذكرها في قائمته المؤثِّرة الشاملة «للفضائل البارزة» الخاصة بفيديريغو، هي «إخلاصه في وفائه بالوعد، الذي لم يتردد في ممارسته، أبداً» (p. 85). وذكر فسباسيانو قائلاً، «كل الذين وعدهم شهد أنه لم يخلف أبداً بوعده» وأضاف ذاكراً عدداً من الحوادث ليبيّن أن الدوق كان يعتبر جميع وعوده «غير قابلة للانتهاك»، سواء أكانت «ملزمة أو حرة»، وسواء أعطيت كتابةً أو بكلمةٍ من الفم (p. 86).

نقد مكيافيلي للمذهب الإنساني

لقد ركَّزنا، حتى الآن، ونحن ندرس كتاب **الأمير** لمكيافيلي، على مقدار ما يمكن أن نبيّن أنه جسَّد القيم والمشاغل المميزة لنوع المرآة للأمراء، ككل. وبدا لنا أنه من الجوهري الابتداء بتبنّي ذلك المنظور. وهذا يمكّن، وفي المقام الأول، من تحديد سوء فهم عام للعلاقة بين كتاب **الأمير** والأدب السياسي التقليدي لعصره. وغالباً ما كان الزعم بأن كتاب مكيافيلي هو sui generis أي، «يجب عدم وضعه في صنف من الأصناف»، وقيل أيضاً، «إنه يتجاهل التصوّرات والمقولات» التي اعتاد المنظِّرون السياسيون الآخرون، في جيله، أن يعبروا بها، عن أنفسهم[6]. ومن الواضح، الآن، أن شكل كتاب **الأمير**، وافتراضاته، والعديد من الحجج المركزية تجعل منه إسهاماً معترفاً به في التقليد المؤسَّس للفكر السياسي الخاص بأواخر القرن الرابع عشر. والسبب الثاني لتبنّي هذا المنظور يَمْثُلُ في القول إننا، عندما نبرز الافتراضات الرئيسية لكتّاب المرآة للأمراء، فإننا نضع بذلك، أيضاً، أنفسنا في أفضل وضع لملاحظة مقدار ما كان عند مكيافيلي من ميلٍ إضافي للشك بقيمتهم بل للازدراء بها. فما لاريب فيه - ولدينا تأكيد من مكيافيلي على ذلك - أنه اعتبر نفسه الناقد الواعي لعناصر رئيسية عديدة في الأدب الموجود في كتب نصح

---

(6) انظر للاطلاع على تلك الخلافات: Plamenatz, 1963, vol. I, p. 7 and Berlin, 1972, p. 160. وظلّت هذه هي وجهة نظر النصوص المألوفة عن فكر مكيافيلي السياسي. وكما تكشف الاقتباسات أعلاه، استمرت الافتراضات ذاتها تتكرر في كتابات مؤرخي أفكار بارزين. نقول ذلك، بالرغم من أن دراسة الروابط بين كتاب **الأمير** والأدب الإنساني في كتب نصح الأمراء، بدأت منذ زمن بعيد. وللاطلاع على سلسلة مهمة من موازاة الفصول بين مكيافيلي والإنسانيين الآخرين، انظر: Allan Gilbert, 1938. وللاطلاع على نقاش لنفس الموضوع لكنه مضاد جزئياً، انظر: Felix Gilbert, 1939 ولهذه المقالة الأخيرة قيمة عظيمة، وأنا مدين لها كثيراً.

الأمراء (انظر p. 90). غير أننا لا نأمل بمعرفة النقاط التي كان عندها معنياً بتحدّي ورفض إرثه الإنساني، ومقدار ذلك، إلاّ عندما ندرك السياق الفكري الدقيق الذي كان يكتب فيه.

هناك قسمان رئيسيان في كتاب **الأمير** كان مكيافيلي فيهما مهتماً اهتماماً واضحاً بشنّ هجوم على النظريات السياسية لمعاصريه. ففي البداية، اتهمهم لاخفاقهم في التأكيد على أهمية القوة المطلقة في الحياة السياسية[7]. وكما كنا قد رأينا، كان الافتراض العام هو، أنه ما دام الأمير يكرس نفسه، بكل إخلاص، لحياة الفضيلة، فإن ذلك سيمكنه من أن يحقق أعلى الأهداف، وهي، الشرف، والمجد، والشهرة. عكس ذلك ما أكَّده مكيافيلي عندما قال، إن تلك النظرات الساذجة أغفلت مقدار ما يعتمد حفظ الحكومة الناجحة على الإرادة التي لا تُحجم عن إكمال فنون الإقناع باستعمال القوة العسكرية الفعّالة. وكان ذلك هو مظهر الحكم الأميري - الذي تجاهله معظم معاصريه - الذي أعاده مكيافيلي، بتأكيد قوي وعظيم، إلى صفحات كتاب **الأمير**، مؤكداً على الحاجة (بعبارة Wolin المناسبة). لاقتصاد العنف» (انظر: Wolin, 1961, pp. 220- 224).

لا بدّ من ممارسة الاحتراس في وضع هذه النقطة. فقد قيل،

---

(7) هذه النقطة أكد عليها، بخاصة Gilbert, 1965, p. 154. (وكتاب جيلبرت ذو قيمة استثنائية، وأنا مدين له، بصورة خاصة). وقد رأى وود (Wood) (1967, p. 171) أن مكيافيلي مضى إلى حدّ إعادة تعريف تصوّر الفضيلة بغية أن يمثل هذا التصوّر «نموذجاً من السلوك أكثر ما يكون عرضه في حالات ساحات القتال». ويمكن النقاش - كما أبرز هانوفرد أن ذلك يهمل بشكل غير ملائم المعاني الإضافية السياسية في استعمال مكيافيلي للمصطلح (Hannaford, 1973). غير أنه مما لا ريب فيه (كما سيدل القسم الأخير من هذا الفصل) أن مكيافيلي قد أعاد تعريف التصور، فعلياً، وأن ذلك الجزء من تعريفه الجديد جعله يؤكد تأكيداً قوياً، وبشكل استثنائي، على الشجاعة العسكرية للأمير.

أحياناً، إنه بنشر نظرية مكيافيلي السياسية، «يمكن تأريخ بداية نظرة جديدة للحرب» (Walzer, 1966, p. 273). وهذا الكلام يبالغ في تقدير الجديد في تأكيد مكيافيلي على الحاجة لتأويل تصوّر الفضيلة كصفة عسكرية، بصورة جزئية. ومن الخطأ الأكيد التفكير بأنه أول كاتب أدخل تلك العقيدة في الفكر السياسي الإنساني. لأن إرادة القتال لصالح وطن (Patria) الإنسان، والاستعداد لاستعمال العنف في قضيته، سبق أن نظر فيهما، وباستمرار، الإنسانيون «المدنيون» الأوائل ووصفوهما مظهرين ضروريين لفضيلة المواطن الحقيقي. كما أنه ليس من الصواب اعتبار مكيافيلي بأنه أول كاتب نقل تلك الآراء الخاصة بحتمية القوة إلى الجوّ الصافي لأدب مرآة الأمراء. فبارتولوميو ساتشي - (Bartolomeo Sacci) الذي خدم جندياً ممتهناً عند بيتشينينو (Piccinino) في شبابه - كان قد أكَّد في بحثه **الأمير** في عام 1471 على وجوب أن يكون الحاكم، وبشكل دائم، مستعداً للجمع بين الدبلوماسية والقمع، وعليه دائماً أن يتأكَّد من أنه مدعوم من جيش من مواطنيه، كامل التدريب (انظر Bayley, 1961, p. 234).

ومما لا شك فيه هو أن مكيافيلي أكَّد، وبقوة، على دور القوة المحضة في إدارة الحكم. فهو كرَّس ثلاثة فصول مركزية في كتاب **الأمير** للنظر في الأمور العسكرية، قائلاً، إن «الأسس الرئيسية لكل دولة «تؤلفها «القوانين الجيدة والسلاح الجيّد» (p. 77). وبدأ بالرأي القوي المفيد أنه «حيث توجد الأسلحة الجيدة لا بدَّ من أن تتبعها القوانين الجيدة» (p. 77). ولخص نصيحته بالتأكيد، وبمبالغة بارزة، على أن الأمير «يجب أن لا يكون له هدف أو فكر آخر، ولا أن يكتسب مهارةً في أي شيء سوى الحرب، تنظيمها وعلمها» (p. 87). كما أنه بحث في موضوع ذي صلة، وهو، كما كنا رأينا. الموضوع الذي أكَّده، دائماً، الإنسانيون الأوائل في القرن الرابع عشر، وهو:

حماقة وخطر توظيف جنود مرتزقة. ووضع قاعدة مطلقة أفادت أنه «إذا أقام الأمير دفاعه عن دولته على المرتزقة، فإنه لن يحقق أبداً الاستقرار والأمن» (p. 77). وأضاف قائلاً: «إنه لا حاجة للاسترسال في الكلام على هذه النقطة، لأن الدمار الحالي الذي أصاب إيطاليا لم يسببه سوى الاعتماد على الجنود المرتزقة» (p. 78). والحلّ الذي اقترحه - وهو بذلك منسجم مع وجهات نظر الإنسانيين الأوائل - هو أن يكرس كل أمير نفسه لبناء ميليشيا من المواطنين ويجب «أن يمسك هو شخصياً بقيادة ورئاسة جنوده» (pp. 78, 84). وما لم يحصل ذلك، يقول مكيافيلي في خلاصته القاتمة: «لا تكون هناك إمارة آمنة، بل ستكون وقفاً على الحظ، لعدم وجود فضيلة للدفاع عنها وقت الشدّة» (p. 87).

النقطة الأخرى التي تحدّى بها مكيافيلي الآراء السائدة لكتّاب المرآة للأمراء هي في بحث دور الفضيلة في الحياة السياسية. وكما كنا قد رأينا، هناك رأيان رئيسيان يتعلقان بفكرة الفضيلة صدرا عن التقليد الإنساني للفكر الأخلاقي والسياسي: أولهما، أفاد أن الفضيلة هي الصفة التي تمكِّن الحاكم من تحقيق أنبل أهدافه، وثانيهما، أفاد أن الحيازة على الفضيلة يساوي الحيازة على جميع الفضائل الرئيسية. وكنتيجة لذلك، مضى منظِّرو الحكم الأميري الرئيسيون، جميعهم، لوضع النصيحة السياسية الأساسية ذاتها، وهي: إذا رغب الحاكم في «الحفاظ على دولته» ويحقق أهداف الشرف، والمجد، والشهرة، فهو يحتاج، قبل أي شيء آخر، إلى تعهّد المجموعة الكاملة من الفضائل المسيحية، والأخلاقية أيضاً. وهي هذه النتيجة المركزية ذاتها التي أنكرها مكيافيلي. فهو قال موافقاً على أن الأهداف الصحيحة التي على الأمير أن يستهدفها هي الشرف والمجد، والشهرة. غير أنه رفض، وبشدة، الاعتقاد السائد المفيد أن السبيل الأضمن لتحقيق

تلك الأهداف هو، دائماً، متمثّل في العمل بالطريقة الفاضلة تقليدياً.

وفي حين نرى بوضوح الوضع الذي كان مكيافيلي يهاجمه في هذه النقطة المركزية من مناقشته، فإن الطبيعة الدقيقة للوضع الذي رغب في الدفاع عنه، ظلّت غامضة، بعض الشيء، بسبب حبه للمفارقة المنطقية. فبدا، أحياناً، أنه قال، لما كان واجب الأمراء أن يكون عملهم فاضلاً، فإن عليهم أن يعرفوا أنهم لكي يكون عملهم فاضلاً ما أمكن ذلك، عليهم أن لا يعملوا بالفضيلة في جميع الأوقات. وبدا أحياناً مشيراً إلى تهكم غالباً ما اتصف به أخلاقيو عصر النهضة، نعني التهكم المفيد (كما عبَّر هاملت (Hamlet)) حيث من ضرورة أن يكون الواحد «وحشياً لكي يكون لطيفاً»[8]، في أغلب الأحيان. ومكيافيلي لمّح إلى ذلك الخط من التفكير، أولاً، عندما كان يدرس فضيلة السخاء. فقد أبرز ما يلي: بما أن الرغبة في الظهور بمظهر الكريم غالباً ما تقود الأمراء إلى فرض أعباء لا مبرر لها على شعوبهم، فإن الأمير الذي لا يخشى من التصرف المتصف بالبخل الشديد سوف يكتشف أنه «مع مرور الوقت سيعرف بأنه كان كريماً، وبصورة جوهرية» (p. 93). والمفارقة ذاتها حدثت، وبصورة أوضح، في بحثه موضوع الرأفة الذي تبع ذلك. فبدأ بالقول إن «سيزار بورجيا (Cesare Borgia) كان يوصف أنه قاسٍ»، لكنه أضاف مباشرةً فقال «تلك القساوة في إصلاحه رومانيا (Romagna)، أعادت النظام والطاعة» (p. 95). وقيل إن مغزى القصة هو أن الأمير الذي يكون واثقاً بما فيه الكفاية للانطلاق «بصنع مَثَلٍ أو اثنين «فإنه، في نهاية المطاف، «سيبرهن على أنه أرحم» من حاكم أخفق في القضاء على «الفوضى التي تؤدي إلى الجريمة والنهب» وهو يفعل ذلك لكي «يتهرب من وصفه قاسياً» (p. 95).

---

(8) Hamlet III, iv, 178.

يكمن جوهر رسالة مكيافيلي على كلٍ في رأيين مختلفين - لا متناقضين - عن دور الفضائل التقليدية في علاقتها بتحقيق صفات الشرف، والمجد، والشهرة، الأميرية. الرأي الأول مؤداه أن لا شيء يهم مثل الحفاظ على المظاهر. حتى إنه جرى التلميح إلى أن لا شيء يهم إطلاقاً، ما دام يمكن النجاح بذلك الأمر. وبتكرار قيل لنا، إن هدف الأمير هو أن «يقال عنه بأنه شريف» و«أن يمتدح عامة» (p. 101). وإذا لم يكن رجلاً فاضلاً، فمن الجوهري أن «يكون حكيماً عارفاً كيف يتخلص من السمعة الشريرة ذات الصلة بتلك الرذائل التي يمكن أن تجعله يخسر دولته» (p. 92). وهذا، بدوره، عنى أن عليه أن يكون راغباً في أن يصير «كذاباً عظيماً ومخادعاً كبيراً» مستغلاً حقيقة أن «البشر بسطاء» وأن «المخادع سوف يجد، دائماً من هو مستعدٌ لأن يُخدع» (p. 100). فالموهبة التي لا بدّ من وجودها هي في القدرة على تزييف الفضيلة، أي: الأمير "لا يلزم أن يتصف بالصفات الحميدة كلها»، لكن عليه «أنه يظهر أن يملكها»، وفي جميع الأوقات (p. 100).

بالإضافة إلى ذلك، حصل تأكيد مريح للأمير مفاده أن اكتساب تلك الموهبة ليس بالأمر العسير. والسبب يَمْثُلُ فيما يلي: بما أن «كل إنسان هو في وضع يراقب منه» سلوكه، فإن «نفراً قليلاً هم في وضع يجعلهم على مقربة» منه (p. 101). والنتيجة هي أن سياساته سوف لا تمتدح، عادةً، لصفاتها الخاصة، وإنما «لمظاهرها ونتائجها» (p. 101). والنتيجة، الملائمة للأمير، هي أنه ينجح في الاحتفاظ بدرجةٍ كافيةٍ من البعد والجلال، «سيحكم عليه، دائماً، بأنه شريف وسيمتدح بشكل واسع»، حتى لو لم تكن طرقه شريفة (p. 101).

أما السبب الذي ذكره مكيافيلي لإعطاء أهمية كبيرة لفنون الخداع والإخفاء فسوف يتضح حالما يتابع ليصل إلى الرأي الآخر في دور الفضائل في الحياة السياسية. فقد ناقش قائلاً: إذا كان ظهور

الأمراء فاضلين هو جوهري، وبشكل دائم، فإنه، من المستحيل، في أغلب الأحيان أن يسلكوا طريقة فاضلة، بالمعنى التقليدي.

أما السبب الذي ذكره، وبشكل رقيق، فهو في قوله التالي: «إذا حسبنا حساب كل شيء»، فإن الأمير، بعد ذلك، «سوف يجد أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل، سوف تقضي عليه، إذا مارسها وأن بعض الأشياء التي تبدو شريرة سيجلب له الأمن والازدهار» (p. 92). وتكون النتيجة هي أن على الأمير الذي «يريد أن يحافظ على حكمه» وأن يحقق أعلى المكافآت التي هي الشرف، والمجد، والشهرة، أن «يتعلم كيف لا يكون فاضلاً، وأن يستغل ذلك أو لا يستغله بحسب الحاجة» (p. 91).

وضع مكيافيلي ذلك الإعلان الواعي والسهل عن أكثر آرائه هرطقةً في الفصل الخامس عشر من كتاب **الأمير**، وذلك في مجرى درسه «الأشياء التي بسببها يمتدح أو يلام البشر، وبخاصة الأمراء» (p. 90). أما شرح تلك العقيدة ونتائجها المضمرة، فقد أشغله على مدى الفصول الأربعة التالية - نعني القسم المشهور الخاص «بكيف يوجِّه الأمير سلوكه نحو رعاياه أو أصدقائه» (p. 90). بدأ مكيافيلي بذكر النتيجة التي اهتم بإنشائها، وهي: أن الفجوة بين كيف يجب أن يعيش الإنسان وكيف يعيش فعلياً واسعة، والإنسان الذي يستخفّ بما يفعل، واقعياً، طلباً لما يجب أن يفعل، يتعلّم الطريق إلى دماره لا إلى حفظ حياته» (p. 91). ثم تابع ليشرح هذه الحجّة بشنّ هجوم على تلك الفضائل التي اعتقد كتّاب كتب نصح الأمراء، وبصورة دائمة، أنها هي الملائمة للحكام فعليهم أن يتعهدوها.

اشتدّ أثر ذلك الهجوم، وبشكل متعمّد، عبر الحقيقة المفيدة أن مكيافيلي استمر في استعمال جميع الأعراف الإنسانية المألوفة في شرحه المضاد للفضائل الأميرية المدَّعاة. فبدأ بتذكيرنا لأن العادة

جرت بأن يُسأل «الناس عندما يناقشون الصفات المختلفة التي تُكسب الأمراء خاصة المديح أو الإدانة» (p. 91). بعد ذلك، ركّز على الفضائل الأميرية الثلاث التي طالما كان يؤكد عليها في مثل هذه الأبحاث: «مثلاً، قيل إن البعض كريم والآخرين بخلاء»، و«بعضهم قاسٍ، والبعض شفوق» و«أحدهم غير مخلص والآخر مخلص» (p. 91). وعندما تحول لعرض تحليله الخاص لتلك الصفات، قدم كل جزء من بحثه بعنوان للفصل لاتيني، بالأسلوب الإنساني المتّبع. وهكذا، نجد عنوان الفصل 16: «De Liberalitate et parsimonia»، وعنوان الفصل 17: «De Crudelitate et pietate»، وعنوان الفصل 18: «Quomodo fides a principibus sit servanda»[(9)].

بعد وضع تلك القائمة المعترف بها المدعوة بقائمة فضائل الأمراء، تابع مكيافيلي ليدحضها نقطة نقطة. وبدأ ببحث فضيلة السخاء، فأكّد على الأمير بالقول «إذا كانت أعمالك متأثرة بالرغبة في مثل تلك السمعة، فإنك ستحزن» (p. 92). بعد ذلك، تحوّل إلى فضيلة الرأفة، فبيّن أنها، في حال سيبيو (Scipio)، كانت «صفة مميتة»، صفة «كانت ستقضي على شهرته ومجده» لو أن مجلس الشيوخ (Senate) لم يعمل على ضبطها في الوقت المناسب (p. 98). وأخيراً، درس فضيلة حفظ الإنسان لكلمته، وخلص إلى القول المهذّب والمفيد أن الأمير الذي ينظر إلى ذلك الواجب بجدّية، سوف يكتشف، وفي مناسبات عديدة، أن ذلك «يضرّ به» (p. 100).

عكس ذلك أكّد مكيافيلي، في تلك الفصول على أنه، إذا كان

---

(9) العناوين هي، على التوالي: «السخاء والبخل الشديد»، «القساوة والشفقة»، و«كيف يجب على الأمراء أن يشرّفوا كلمتهم». وللاطلاع على العناوين اللاتينية الأصلية، انظر: Machiavelli, *Opere ed. Bertelli*, vol. II, pp. 66, 68, 72 وللاطلاع على هذه الترجمات انظر: *The Prince* (trans. Bull, 1961), pp. 92, 95, 99.

الأمير يرغب في «الحفاظ على دولته»، فسوف يجد أنه جوهري، ومفيد إيجابياً، وفي معظم الأحيان، «التصرف تصرفاً متحدّياً للإخلاص الجيد، ولعمل الخير، واللطف والدين» (p. 101). وشرح موضحاً ذلك الرأي بطريقة هجومية عنيفة مماثلة بإكثاره من الكلام عن نفع تلك الرذائل التي كان كتّاب المرآة للأمراء ينصحون الأمير، دائماً، بتجنّبها بأي ثمن. مبتدئاً بصفة البخل الشديد، بيَّن مكيافيلي أنه «في زماننا أنجزت أمور عظمية، ولم يكن منجزوها سوى البخلاء (p. 93). وبانتقاله إلى رذيلة القسوة، قال، إنه لا يمكن تجنّبها إذا كان الأمير راغباً في الحفاظ على «وحدة وإخلاص» رعاياه (p. 95). وأخيراً أكَّد على قيمة الاحتيال والخداع، مؤكداً على أن «الخبرة المعاصرة تبيّن أن الأمراء الذين حققوا أموراً عظيمة كانوا ممن استخفّوا بكلمتهم، والذين عرفوا كيف يخدعون الناس بمكرهم، والذين، تغلّبوا، في نهاية المطاف، على المتمسكين بالمبادئ الشريفة» (pp. 99).

غالباً ما قيل، إن أصالة حجّة مكيافيلي في تلك الفصول تَمْثُلُ في أنه فصل السياسية عن الأخلاق، وأكَّد، في النتيجة، على «استقلالية السياسة»[10]. غير أن ذلك التأويل جسِّد سوء فهم للعلاقة بين نظرته ونظرة معاصريه. فمكيافيلي والكتاب التقليديون الذي كتبوا عن الحكم الأميري كانوا متفقين إتفاقاً كبيراً، كما رأينا، حول طبيعة الأهداف التي على الأمراء أن يسعوا إليها. وكان هدفهم الواجب،

(10) للاطلاع على بحث خاص بأصول هذا التأويل وقبوله الواسع، انظر: Cochrane, 1961, p. 115 يري كوكرين (Cochrane) أن كروتشي (Croce) هو أكثر المصادر تأثيراً، للرأي المفيد أن الهدف الأساسي لمكيافيلي كان تبرير «استقلالية السياسية»، انظر: Croce, 1945, p. 59. وأكثر مفسري مكيافيلي تأثيراً من تبنوا هذه النظرة كان (Chabod, 1958, esp. p. 184).

كما أكَّد مكيافيلي، وبتكرار، هو «الحفاظ على دولتهم»، و«تحقيق أمور عظيمة»، والسعي وراء الأهداف العليا المتمثِّلة في الشرف، والمجد، والشهرة (pp. 99, 101). أما الفرق الحاسم بين مكيافيلي ومعاصريه فقد تمثَّل في طبيعة الطرق التي اعتبروها ملائمة لتحقيق تلك الأهداف. فكان الافتراض الأساسي، عند المنظِّرين التقليديين، يفيد، أنه، إذا أراد الأمير تحقيق تلك الأهداف عليه أن يتبع أوامر الأخلاق المسيحية، في جميع الأوقات. أما الافتراض الأساسي، عند مكيافيلي فقد أفاد أنه، إذا عمل الأمير "ممارسة الفضيلة في كل أمر» فسوف يكتشف أنه «سيحزن في وسط كثيرين ليسوا بأفاضل» (p. 91). فكان نقده الجوهري لمعاصريه متمثِّلاً في أنهم عديمو الحساسية بما رآه مفارقة الأمير الخصوصية. وكما ذكر، بحدّةٍ، هم أرادوا. أن يعبِّروا عن إعجابهم بقائد عظيم مثل هنيبعل، وفي ذات الوقت، يدينون الوسائل التي جعلت إنجازه ممكناً، وبخاصة، «القساوة اللاإنسانية» التي اعتبرها مكيافيلي مفتاح النجاح العظيم الذي حققه هنيبعل (pp. 97-98). وأكَّد على فكرة أن السبيل الوحيد، للخروج من ذلك المأزق، هو القبول الثابت بما يلي: إذا كان الحاكم مهتماً «بالحفاظ على دولته»، عليه أن يضع جانباً متطلبات الفضيلة المسيحية، ويتمسك، بكل قلبه، بالأخلاق المختلفة جداً، التي يمليها وضعه. وهكذا نجد أن الفرق بين مكيافيلي ومعاصريه، لا يمكن وصفه وصفاً كافياً، بالقول، إنه فرق بين نظرة أخلاقية إلى السياسة ونظرة إلى السياسة منفصلة عن الأخلاق. فالتضاد الجوهري هو بين نوعين مختلفين من الأخلاق - بين شرحين متنافسين ومتعارضين لما يجب عمله، في آخر المطاف[11].

(11) للاطلاع على بيان بليغ جداً عن هذا التأويل لأصالة مكيافيلي، انظر المقالة المهمة التي وضعها برلين (Berlin, 1972, p. 183).

بعد تدميره النظام المألوف للقيم الذي قام عليه أدب مرآة الأمراء، أدرك مكيافيلي أن الخطوة التالية التي عليه أن يخطوها - كما يذكر بتواضع غير ضروري- هي أن «يضع مجموعة أصلية من القواعد» لإرشاد الأمراء الجدد (p. 90). غير أن النصيحة التي أدت به إلى ذلك لم تقدم باتساق منطقي كامل. فبدا، أحياناً، قائلاً، إنه بالرغم من أن الفضائل الأميرية قد تكون صالحةً في ذاتها، فهي لا مكان لها في الحياة السياسية (p. 100). وقد أدّى به ذلك إلى التأكيد على ما يلي: على الأمير أن يحاول، وبقدر الإمكان، الاحتفاظ بمظهر الامتلاك لتلك الصفات، لكن عليه، في ذات الوقت، أن يهجرها، كلها، في إدارته الفعلية لحكمه. وفي ذلك يبدو، بخاصة، منطق الحجّة الخاصة بالقيمة المدّعاة للسخاء. فمع أن مكيافيلي بدأ بالتسليم بأنه «من الرائع أن يكون للإنسان سمعة السخاء»، فإنه لم يبدُ أنه كان يعني أن الفضيلة ذاتها - مقابل السمعة بامتلاكها - هي الفضيلة التي يجب على الأمراء أن يكتسبوها ويمارسوها ما أمكنهم (pp. 92 - 95). على العكس من ذلك، بدا مكيافيلي مقترحاً ما يلي: مع أنه يجب تعهّد مظهر السخاء، فإن الواقع هو وجوب تجنّبه، وبعمدٍ. وقيل لنا، في بادئ الأمر، «إن على الأمير أن يتجنّب أن يكون محتقراً ومكروهاً، قبل كل شيء (p. 95). ثم نُحَذَّر بالقول «إن السخاء يؤدي بك لأن تكون كليهما»، لأن الدافع لإظهاره لا يؤدي إلاّ إلى «سمعة الجشع، الذي يجلب لك الكراهية، والعار» (p. 95). فتبدو النتيجة المضمرة مفيدة أن الفضائل الأميرية التي تدّعي، فضيلة السخاء والعظمة يجب اعتبارهما من بين أخطر الرذائل الأميرية.

هذا الخط من التفكير ذي القوة التدميرية العالية بلغ ذروته في الفصل السابع عشر، حيث طرح مكيافيلي سؤالاً، كان قد نوقش بشكل بارز، كما رأينا، في أدب كتب النصح للأمراء وموظفي

المدن، وهو: «ما إذا كان المفضَّل هو أن يكون محبوباً أكثر من أن يكون مخيفاً، أو العكس» (p. 96). وحتى الآن، أمكن حلّ هذه المعضلة، بالطريقة نفسها. وبما أن غرس الخوف يشتمل على القسوة، وبما أن القسوة تعتبر رذيلة لاإنسانية، فدائماً ما كان الحاكم يُنَبّه بأن يجعل نفسه محبوباً وليس مخيفاً. غير أن مكيافيلي أصّر على وجهة النظر المضادة. فبعد أن نصح بتجنّب كامل للفضائل التقليدية، في هذه النقطة، قال «الأفضل بكثير هو أن تكون مخيفاً من أن تكون محبوباً، إذا لم تتمكن من أن تجمع كليهما» (p. 96).

وبالنسبة إلى عقد الحب، يقول، هو من النوع الذي «لا يتقيد به الناس، عندما يكون لمصلحتهم فعل ذلك»، بينما «يتعزَّز الخوف خوفاً من العقاب، الذي يكون فعّالاً، دائماً» (pp. 96-97).

وعل كل حال، لا يجعل المغزى الجوهري لنصيحة مكيافيلي، هاجراً المعايير الأخلاقية التقليدية، بصورة فورية. فهو بدأ بحثه الفضائل الأميرية بالاعتراف بأن «كل إنسان سيوافق على أكثر ما هو جدير بالثناء» وهو الحاكم الذي يمتلك تلك الصفات التي «تعتبر جيدة»، عادةً ويطبقها (p. 91). وبعد ذلك، كرَّر القول، إن الأمير يجب أن لا «يظهر بأنه ذو رأفة، وأنه صادق الكلمة، وصريح، وورع»، بل «عليه أن يكون كذلك «ما سمحت الظروف (p. 100). لذا نقول، إن أدق خلاصة لنصحه، كما أعلن هو نفسه، في نهاية الفصل الثامن عشر، هي في القول، إن على الأمير «أن لا ينحرف عن ما هو خير، إذا كان ذلك ممكناً، لكن عليه أن يعرف كيف يفعل الشرّ، إذا لزم الأمر» (p. 101). هناك إشارة ضمنية، في هذه النقطة، إلى الافتراض الإنساني التقليدي المفيد أن الإنسان الشجاع الحقيقي يجب أن لا ينشغل بمثل هذه الحيل الماكرة، إذ عليه أن لا يبتعد عن السلوك المناسب الذي يليق بالرجل ذي الرجولة الحقيقية.

وبدأ مكيافيلي بالقول التالي: بما أن هذه الطريقة الصريحة والرجولية في التصرف «غالباً ما تثبت أنها غير كافية، فلا مهرب للحاكم من أن يصير «نصف وحش ونصف إنسان»، لأنه لا يستطيع البقاء، بغير ذلك (p. 99). ثم أضاف قائلاً: كما أنه من الجوهري أن يعرف الأمير كيف «يستغل جيداً الوحش والإنسان»، كذلك من الجوهري أن يعرف أي الوحوش عليه محاكاتها (p. 99). وهكذا يكون جوهر نصيحة مكيافيلي ماثلاً في صورة الحاكم الذي بعد «أن يضطر لمعرفة كيف يسلك مثل الوحش» أن يتعلَّم على تشكيل سلوكه على نموذج الأسد والثعلب، كليهما (p. 99).

سرعان ما أكسبت تلك النتيجة المذهلة مكيافيلي سمعةً في أوساط الأخلاقيين المسيحيين بأنه رجل شرور شيطانية. وكما ذكر ماكولي (Macaulay) في مطلع مقالته الشهيرة، «صاغوا من اسم عائلته صفة المخادع» و«من اسمه المسيحي ما يرادف معنى الشيطان» (Macaulay, 1907, pp. 1-2). وسرعان ما صار شخص «المجرم ماكيافيل» مادةً كاريكاتورية في دراما القرن السادس عشر، ومايزال هناك ميل للشجب المخيف عند مناقشة أعماله - أول ما عُمم من قِبَل جنتييه (Gentillet) في كتابه **ضد مكيافيل** (*Anti - Machiavel of 1576*) - نجده حتى في عددٍ من الإسهامات في البحث الحديث. فعلى سبيل المثال، نذكر بترفيلد (Butterfield) الذي رأى في مطلع كتابه **مهنة الدولة عند مكيافيلي** (*The Statecraft of Machiavelli*) أن نقّاد كتاب **الأمير**، في عهد الملكة إليزابث لم يخطئوا الهدف، كما كان الافتراض، أحياناً (Butterfield, 1940, pp. 10-11)، كما أكَّد ليو ستراوس (Leo Strauss)، في كتابه **أفكار حول مكيافيلي** (*Thoughts on Machiavelli*) في اعتبارهم العقائد في كتاب **الأمير**، هي، وبكل

بساطة، «لاأخلاقية ولا دينيةً، ولا وصف لمؤلفه إلاّ أنه «معلِّم الشرّ» (Strauss, 1958, pp. 9-10, 12, 175).

لاشك في أن علينا أن نسلِّم لتلك التأويلات التقليدية بأن مكيافيلي أحب، أحياناً، أن يتكلّف نبرةً باردة ولاأخلاقية، واعية. وذلك يعود، جزئياً، لاعتباره نفسه خبيراً سياسياً، قادراً على تقديم قواعد سلوك وأفكار ملائمة لأي مناسبة ولكل مناسبة. وهذا يعني، بدوره، أنه كان يتكلم، أحياناً، بطريقة تقنيّة صرفة في مسائل ذات مغزى أخلاقي واضح. فعلى سبيل المثال،عندما يتحوّل في الفصل الثامن، إلى النظر في «أولئك الذين يصلون إلى السلطة عن طريق الجريمة»، نراه يقدم شرحاً لكيفية الصيرورة أميراً «بواسطة طريقة مجرمة وشائنة»، وفي ذات الوقت يؤكد على عدم الحاجة إلى البحث في مسألة» ما هو حق وما هو خطأ في هذا الموضوع (pp. 61-62). غير أن السبب الرئيسي للنبرة المثيرة التي كان مكيافيلي يميل لتوظيفها فهو في نظرته التشاؤمية العميقة للطبيعة الإنسانية. وهو أعلن قائلاً، إنه «يمكن إنشاء هذا التعميم عن البشر: هم ناكرون للجميل، ومتقلِّبون، وكذّابون، ومخادعون، ويتجنبون الخطر، وطامعون بالربح» (p. 96). لذا، لم يشعر بواجب خاص يلزمه بتحذير الأمير بالقول، بما أن البشر هم، عموماً، مثل تلك «المخلوقات التعيسة»، عليه أن يكون مستعداً لتحدّي المعتقدات التقويّة التقليدية، إذا رغب أن يبقى آمناً» (pp. 96, 101).

بالرغم من استمتاعه بذكر المفارقات المنطقية، وولعه الأكيد بقذف الكلمات التي تهز المشاعر، فإن من التبسيط بمكان لنظرة مكيافيلي، أن يوصف أنه واعظ شرّ. فهو لم يعتبر الشر خيراً له، وهو نادراً ما قال شيئاً يتضمن ما يفيد أن القيم التقليدية يجب عدم اعتبارها رائعةً في ذاتها. ولا ريب في أنه لم يكن متّسقاً منطقياً في

هذه النقطة، وأنه، بصورة عامة، كان يفضّل التأكيد على أهمية اكتساب الشهرة بسبب الفضائل، وليس على الفضائل ذاتها. وكان قادراً في التأكيد على الأمير عندما «يكون مستقيم السلوك، ولا يكون ماكراً في معاملاته» (p. 99). وعلاوة على ذلك، فإنه غالباً ما كان يؤكد على وجوب عدم التجاهل الذي لا مبرّر له للقيم التقليدية. وكان شاغله الرئيسي هو الحقيقة غير السعيدة التي تفيد ما يلي: إذا كان الأمير مالكاً «لجميع الصفات الحميدة» وكان «يتصرف وفقاً لها، دائماً»، فإنه «سيجدها مدمِّرة (p. 100).

غير أنه تكلم، أيضاً، ولم يكن موافقاً، عن الأمراء الذين لا يحاولون السلوك الفاضل، حتى في الظروف المؤاتية. وكان المثل الرئيسي الذي ذكره هو مثل أغاثوكليس (Agathocles)، طاغية صقلية، الذي «تصرف كمجرم» في «كل مرحلة من مراحل حياته» (p. 62). فبالرغ من الحقيقة المفيدة أن ذلك جلب له نجاحاً غير عادي في وجه أكثر الحظوظ عدائية، فقد رفض مكيافيلي اعتباره مثلاً للشجاعة الأميرية، لأنه، كما قال، يجب أن يكون استعمال مثل تلك الطرق الإجرامية «مانعاً من تشريفه واعتباره من بين الرجال البارزين» (p. 63).

من الواضح حتى الآن، أن نصيحة مكيافيلي، كلها، التي يسيطر عليها شعوراً أصلياً عالٍ يجب اعتباره مؤلّفاً لشجاعة الأمير الحقيقية. إلى الآن، وكما رأينا، كان الافتراض العام هو أن امتلاك الشجاعة يعادل امتلاك جميع الفضائل الرئيسية. الحال كان خلاف ذلك مع مكيافيلي، فقد وُظِّف تصوّر الشجاعة، وببساطةٍ، لكي يشير إلى أي مجموعة من الصفات التي يرى الأمير لزوم اكتسابها بغية «الحفاظ على دولته» و«تحقيق أمور عظيمة». ثم جرى توضيح للأمر توضيحاً دقيقاً ومؤلماً مفاده: مع أن تلك الصفات قد تتداخل،

أحياناً، مع الفضائل التقليدية، فإن فكرة المعادلة الضرورية أو حتى تقريبية بين الشجاعة والفضائل الأخرى هي خطأ كارثي[12]. ولاريب في أن مكيافيلي لا يعتبر الإنسان ذو الخلق الشرير بكل شيء، مثل أغاثوكليس، إنساناً ذا شجاعة حقيقية. ذلكم، لأن الشجاعة لا يمكن مساواتها بالقساوة الوحشية. غير أن هناك حقيقة أخرى مفادها، أن مكيافيلي يتوقع من ذوي الشجاعة الممتلكين للجرأة العليا أن يكونوا قادرين، عندما يتطلب الموقف، أن يتصرفوا بطريقة قاسية. وذلك لأن وضع الأمراء هو من النوع الذي لا تستبعد فيه الشجاعة القساوة الوحشية. لذا، وجدنا أحد الحكام الذي انتُقي في كتاب **الأمير** (ولاحقاً في كتاب **المحادثات**) كمثلٍ على الإنسان المتمتع بفضيلة الجرأة كان الإمبراطور سيفيروس (Severus)، الذي وصف لنا أنه كان «قاسياً ومفترساً جداً»، وأنه كان أميراً تمتّع «بشجاعة ذات جرأة» مكّنته من أن «يحكم بنجاح إلى النهاية» بالرغم من الصعوبات التي لا تحصى (p. 109). أما المعنى الأخير، عند مكيافيلي، هو لإنسان الشجاعة ذي الجرأة، ونصيحته الأخيرة للأمير، فيمكن تلخيصهما بالقول، إنه يخبر الأمير أن يكون، وقبل كل شيء، رجل «تصرف مرن»: عليه أن يكون قادراً على تغيير سلوكه من خير إلى شرّ وتكرار ذلك «بحسب ما يملي الحظ والظروف» (p. 101).

(12) للاطلاع على استعمال مكيافيلي لمصطلح Virtù ليعني أي صفة تساعد الأمير «على الحفاظ على دولته»، والحقيقة المفيدة أن ذلك يحدث انفصالاً «حاداً وحاسماً» بين Virtù والفضائل، انظر إلى النقاش الممتاز في Hexter, 1964, pp. 956-957. وهناك تأويل مماثل في Pocock, 1975, pp. 166, 177.

الفصل السادس

بقاء القيم الجمهورية

يقدم تاريخ النظرية السياسية في أواخر عصر النهضة مثلاً ملفتاً عن القول المأثور لهيغل المفيد أن بومة مينيرفا(*) (Minerva) لا تبسط جناحها إلاّ مع هبوط الظلام. وكما رأينا، شهد القرن الذي أعقب سلم لودي (Peace of Lodi) في عام 1454 الفوز الأخير لأشكال الحكم الأميري في جميع أنحاء إيطاليا. ومع ذلك، وخلال الحقبة الزمنية ذاتها، وفي شَفَق الجمهوريات المدينية، حصلت أكثر الإسهامات أصالةً وأهميةً في الفكر السياسي الجمهوري.

مراكز المذهب الجمهوري

كانت مدينة فينيسيا(**) (Venice) المدينة التي ظلت ملتزمة بالقيم التقليدية الخاصة بالاستقلال والحكم الذاتي، أكثر من سواها من المراكز المختلفة التي استمر فيها النقاش حول الأفكار الجمهورية والاحتفاء بها في أواخر عصر النهضة. وعندما خضعت بقية إيطاليا

(*) هي إلهة الحكمة عند الرومان.

(**) هي مدينة البندقية في اللغة العربية.

لحكم الأسياد، لم يتخلّ أهالي فينيسيا عن حرياتهم التقليدية. فاستمروا في العمل بالدستور الذي وضعوه في عام 1297، الذي تألّف من عناصر رئيسية ثلاثة: Consiglio Grande، أي الجهاز المسؤول عن تعيين معظم موظفي المدينة، وSenate، الجهاز الذي يدير الشؤون الخارجيية والمالية، وDoge، أي الموظف الرئيسي الذي يخدم مع مجلسه، بوصفه رأس الحكومة المنتخب. والحقيقة هي أنه عندما فرض نظام القلّة الصارم هذا في أول الأمر، كانت النتيجة المباشرة تولّد سلسلة من الثورات الشعبية قادها المحرومون من الحقوق المشروعة. غير أن تلك الانفجارات سرعان ما احتويت، وبعد إنشاء مجلس العشرة كلجنة سرية ودائمة خاصة بالسلامة العامة في عام 1335، توقفت الاضطرابات. وعاشت فينيسيا حقبة زمنية قوامها الحرية والأمن، وصارت موضع حَسَدٍ من إيطاليا كلها، وكسبت سمعتها الفريدة بأنها (Serenissima)، أي أكثر الجمهوريات هدوءاً.

جذبت مسألة كيفية نجاح سكان فينيسيا في الجمع بين حريتهم السياسية وتجنّب النزاعات الحزبية، أول ما جذبت، إنتباه المنظِّرين الدستوريين في نهاية القرن الرابع عشر. وكان بيار باولو فيرجيريو (Piero Paolo Vergerio) أول كاتب اقترح ما عُدَّ، فيما بعد، بأنه الجواب الكلاسيكي على الأحجية. وفي البداية، قدّم حلّه، في رسالة، إلى المستشار في مدينة فينيسيا في عام 1394، ولاحقاً، ضمنّه في كتابه **قطعة عن جمهورية فينيسيا** (*Fragment on the Republic of Venice*) (والهامش Gilbert, 1968, p. 468). وبنى نقاشه على رأي أفلاطون في كتاب **القوانين** (*Laws*) المفيد أن أفضل وأأمن أشكال الحكم يجب أن يتألف من جميع الأشكال «الصافية» الثلاثة - وتكون النتيجة مزيجاً من الملكية، والأرستقراطية

والديمقراطية. ثم ذكر أن الامتياز الخاص الذي لدستور فينيسيا مستمد من نجاحه في مزج تلك الأنظمة المختلفة في شكل من الحكم الخليط الذي يكون فيه الموظف الرئيسي (Doge) ممثلاً العنصر الملكي، وجهاز الشؤون الخارجية والمالية (Senate) ممثلاً العنصر الأرستقراطي، والجهاز المسؤول عن تعيين معظم موظفي المدينة (Consiglio Grande) ممثلاً العنصر الديمقراطي. وخلص إلى القول، إن ذلك كان عائداً إلى الفهم الواضح «لما اعتبره أفلاطون الأفضل للمدن» الذي مكّن سكان فينيسيا من العيش معاً لمدة طويلة «بسلام وتفاهم» وإدارة شؤونهم بمثل ذلك النجاح حتى أنه «لا توجد مدينة أكثر غنىً وبهاءً في إيطاليا، أو حتى في كل بقية العالم» من تلك المدينة (pp. 103, 104).

وقد تناول هذا التوضيح مع الشكر أعضاء حلقة فرانسيسكو باربارو (Francesco Barbaro) في مدينة فينيسيا في أواسط القرن الخامس عشر. وقد كتب جورج تربيزوند (George Trebizond)، الذي أحضره باربارو من كريت إلى فينيسيا في عام 1417 لباربارو في عام 1451 موضحاً أن سبب «الحياة الطويلة والسعيدة» في جمهورية فينيسيا هو في جمعها المقوِّمات الملكية والأرستقراطية والديمقراطية في أروع أسلوب أفلاطوني (Gilbert, 1968, pp. 468 - 469). وقد ردّ بابارو بتعابير إعجاب بما قاله جورج في تلك الرؤية المهمة. وأضاف قائلاً، إن الترجمة التي أنجزها جورج لكتاب القوانين لأفلاطون، يجب تجهيزه بمقدمة تشرح فيها المشابهات بين النظرية الأفلاطونية والممارسة الفينيسيّة بتوسّع أكبر. وقد كتب جورج، وبشكل ملائم، مقالةً وأهدادها إلى (Doge) ممثل العنصر الملكي، وتلقى مكافأة جميلة على ذلك الشرح المتملِّق للاستقرار السياسي الفريد في مدينة فينيسيا (Bouwsma, 1968, pp. 63-64).

كانت المرحلة التي فيها صارت أعجوبة الدستور غير المتغير لمدينة فينيسيا موضع اهتمام عظيم من بقية إيطاليا في بداية القرن السادس عشر. وبدأ أهالي فلورنسا يسألون أنفسهم - في الوقت الذي كانت فيه حريتهم قد اختصرت من قِبَل آل ميديتشي - عن السبب الذي مكّن أهالي فينيسيا من الجمع بين نظام لا يقل سلاماً مع نظام للحريات السياسية أوسع. وكان أهم الأبحاث الذي تناول هذه المسألة هو الذي وضعه دوناتو جيانوتي (1492-1573) (Donato Giannotti) وعنوانه **حوار حول جمهورية سكان فينيسيا** (*Dialogue on the Republic of the Venetians*). كان جيانوتي صديقاً لمكيافيلي، وكان جمهورياً متحمساً. خدم كسكرتير حرب عند العشرة (The Ten) في جمهورية فلورنسا المستعادة في عام 1527، ثم فرض عليه المنفى بعد الاستعادة النهائية للسلطة التي حققها آل ميديتشي في عام 1530 (Starn, 1968, pp. 21, 26, 39). فقد كتب مسوَّدة كتابه عن فينيسيا أثناء عيشه هناك في عام 1926، وأول ما نشره عندما كان في المنفى للمرة الثانية في عام 1540 (Gilbert, 1967, pp. 178-182). ووصف نشوء وطابع دستور فينيسيا، مبرهناً على أن جمع الحرية والأمن الذي حققه سكان المدينة، يمكن عزوه إلى سببين رئيسيين. أحدهما هو التوازن بين حكم الواحد، والقلّة، والكثرة الذي تمكنوا من الاحتفاظ به بفضل الجمع بين حكم Doge وSenate,Consiglio Grande (p. 50 وما بعدها). والسبب الآخر يَمْثُلُ في النظام المحكم، نظام التصويت والاقتراع الذي استخدموه لكي يضمنوا اختيار كل موظَّف، وكل قرار سياسي يُتَّخذ أن يكون لهدف تعظيم الخير العام فوق المصالح الحزبية الشقاقيّة (pp. 90-117). وكانت النتيجة التي توصل إليها جيانوتي هي أن تلك الوسائل مكّنت سكان فينيسيا من تحقيق ما وصفه أحد الباحثين، حديثاً، بأنه «مَكْنَنَةُ (Mechanisation) الشجاعة»، وبالتالي كمال حكمهم (انظر: Pocock, 1975, p. 285).

وفي الوقت الذي كان فيه أهالي فلورنسا يعتبرون فينيسيا مصدراً للحكمة السياسية العملية، فإن أهالي فينيسيا أنفسهم، والذين كانوا على وعي متزايد باستقرارهم الفريد وسط خضم الاضطرابات في إيطاليا، شرعوا بتحليل نجاح ترتيباتهم الدستورية والاحتفال بها، برضا ذاتي (Bouwsma, 1968, pp. 95, 111). وكان أول وأعظم منظّر من فينيسيا كتب عن ذلك هو غاسبارو كونتاريني (Gasparo Contarini) (1483 - 1542) الذي وضع مخطط بحثه بين عام 1522 وعام 1525، وراجعه في أوائل الثلاثينيّات (1530s)، ونشر، لأول مرة، في عام 1543، وكان عنوان البحث **دولة وحكم فينيسيا**[1] (*The Commonwealth and Government of Venice*). وكان كتاب كونتاريني مديحاً أكثر مما كان كتاب جيانوتي، مظهراً اهتماماً أقل بتفاصيل الآلية الدستورية لمدينة فينيسيا واهتماماً أعظم بالتأكيد على العبقرية الكاملة عند المشرعين الأصليين في مدينة فينيسيا الذين «لم يحذفوا شيئاً بدا لهم أنه ذو صلة بالدستور الصحيح للدولة»، وهكذا نجحوا في وضع إطار للحكم «بأعلى درجات الكمال» (pp. 15, 17; Gilmore, 1973, p. 433). وكان كتاب كونتاريني، أيضاً، عملاً محافظاً، وعن وعي ذاتي، أكثر من سواه، تُوِّج بالرأي التالي: بما أنه يستحيل أن يتمكن أي إنسان من «أن يلوم أو يجد خطأً بحكم له ذلك الأساس الفاضل»، فإن النتيجة تفيد أن الواجب الرئيسي لمواطني فينيسيا القياديين أن يحولوا دون أي تبديل في كمال

(1) للاطلاع على تواريخ التأليف، انظر Gilbert, 1967, pp. 174-177. وكان العنوان الأصلي لكتاب كونتاريني هو *De Magistratibus et Republica Venetorum* (Paris, 1543). أما العنوان: *The Commonwealth and Government* of *Venice* فقد وضعه لويس لوكينور (Lewes Lewkenor) الذي نشر ترجمه إنجليزية للكتاب في عام 1599. وجميع الاقتباسات مأخوذة من ترجمة لوكينور تلك.

دستورهم» (p. 147; Gilbert, 1969). وعلى كل حال، كان الهدف الرئيسي للكتاب هو السؤال والجواب على ذات السؤال الذي فكر فيه المعجبون بمدينة فينيسيا منذ صدور بحث فيرجيريو منذ ما يزيد على القرن، من قِبل. وكان السؤال، كما صاغه كونتاريني هو: كيف تمكّن سكان مدينة فينيسيا من المحافظة «المستمرة طويلاً» على مثل تلك «السلامة الجيدة والهادئة» في الوقت الذي كانت فيه بقية إيطاليا تعاني من «تعاسة عظيمة» (pp. 4-6). والجواب الذي ذكره، والمنسجم مع الحكمة الموجودة، هو أن دستورهم كان «مزيجاً من جميع الطبقات الاجتماعية، وأن هذه كانت المدينة الوحيدة التي استبقت السيادة الأميرية، وحكم النبلاء، والسلطة الشعبية، بحيث كانت أشكالها متوازنة على حدٍّ سواء»، وأزيلت أخطار النزاع الداخلي، نتيجة لذلك (p. 15).

صار التوسّع بتلك الفكرة المثنية على الذات الشغل الشاغل للنظرية السياسية الفينيسية خلال الجزء الأخير من القرن السادس عشر (Bouwsma, 1968, pp. 270, 273).

وكان أهم الكتاب الكثيرين الذين طوروا الحجة ذاتها هو باولو باروتا (1540 - 1598) (Paolo Paruta) الذي عرضها في كتابه **المباحث السياسية** (*Political Discourses*)، وهو كتاب، ظهر أول ما ظهر، في عام 1599، أي في العام الذي تلا وفاته (Monzani, 1852, pp. vii, xxxvi). فبحث باربوتا في جمهورية روما القديمة في أول بحثيه، وفي الثاني أجرى دراسة لفينيسيا الحديثة. فتتبع العملية التي أدت إلى خسران الرومان حريتهم مع مجيء الإمبراطورية، وقابل ذلك الانحدار في الفصل الافتتاحي لكتابه الثاني مع النجاح الذي لا يُضاهى لمدينته الذي تحقق في جمعها «العظمة والحرية». ومثل الذين تقدموه، وجد باروتا سبب ذلك الإنجاز في «شكل ونظام»

دستور فينيسيا الذي يقضي بأن «تُنظّم جميع الفئات بشكل جيد» بحيث يُتجنّب كل «خلاف محلي، وتكون كل ناحية من نواحي الحكم «محدودة ويمكن تصويبها» من قبل النواحي الأخرى، فتتأمن «المصلحة العامة»، بشكل باقٍ لا يزول. (pp. 228, 231; Bouwsma, 1968, pp. 270-291).

ومع المحافظة على الاستمرارية غير المتقطعة في مدينة فينيسيا، أعيد إلى الحياة تقليد النظرية السياسية في أوائل القرن السادس عشر في كل من مدينة فلورنسا وروما. وكنا رأينا أن هاتين المدينتين عانتا كثيراً من أشكال الحكم الطغياني خلال معظم فترة أواخر عصر النهضة. غير أن ذلك الاتجاه قطعه، وبمقدار ما، مجيء الفرنسيين في عام 1494. وقد واجه آل ميديتشي والبابوات صعوبات عظيمة في مقاومة الغزاة، وحتى في التفاوض معهم، وترك ذلك الإخفاق فجوة منها نفذوا إلى تحدّي قدرة أنظمتهم، والدعوة إلى استعادة الحريات الشعبية.

وقع أهم أشكال العصيان المسلّح الجمهوري في روما في عام 1511. وما وفّر هو انهيار حلف كامبريه (League of Cambrai) الخياني الذي كان مهندسه البابا يوليوس الثاني قبل ذلك بثلاث سنوات. وكان قصد البابا موازنة قوة مدينة فينيسيا، غير أن النتيجة الرئيسية لدبلوماسيته تمثلت في تعزيز موقف الفرنسيين. وهؤلاء أوقعوا هزيمة فاصلة بالفينيسيين في معركة أغناديلو (Agnadello) في عام 1509، ونجحوا، نتيجة لذلك، في استعادة السيطرة على مدينة ميلان (Green, 1964, p. 97). وعندما حاول يوليوس أن يلجم طموحاتهم بالانسحاب من الحلف، ردّ لويس الثاني عشر (Louis XII) باللجوء، ومتجاوزاً إياه، إلى مجلس عمومي للكنيسة دعاه للاجتماع في مدينة بيزا في عام 1511، وأمر يوليوس بأن يحضره

(La Brosse, 1965, pp. 58-59). وحدث، في تلك المرحلة، أن حاول أهالي فلورنسا، وقد هددتهم جيوش البابا، أن يقنعوا لويس الثاني عشر أن يعقد المجلس في مكان آخر - وكانت السفارة التي خدم فيها مكيافيلي كأحد المفاوضين (Renaudet, 1922, pp. 469-476). وفي ذلك المفصل الزمني، مرض يوليوس مرضاً خطراً، فوفّر ذلك، مع فشل خططه، الإشارة لما دعاه غريغوروفيوس (Gregorovius) «ثورةً لصالح الحرية المفقودة» في روما (Gregorovius, 1967, vol. 8, p. 81). صحيح أن الثورة أخفقت، وأن تشكيل يوليوس للحلف المقدس في السنة التالية مكّنه من استعادة المبادرة في القتال ضد الفرنسيين. غير أن الذي حدث، في ذات الوقت، وفقاً لتقارير غويشيارديني في كتابه **تاريخ إيطاليا** (*History of Italy*)، هو أن زعيم الحزب المعادي للبابوية في روما، بومبي كولونا (Pompei Colonna) تمكّن من تحريض أفراد الشعب للقيام بثورة خطيرة، وهيَّجهم بخطاب ناري شجب فيه «الطغيان الكهنوتي» للبابوات، داعياً إخوانه المواطنين «للاستيقاظ من مثل ذلك السّبات العميق» والكفاح من أجل حرياتهم القديمة (p. 231).

وفي مدينة فلورنسا ذاتها حصل أكبر تحدٍ فعال لحكم الأسياد، خلال تلك الحقبة الزمنية. فحالما تحركت جيوش تشارلز الثامن (Charles VIII) ودخلت منطقة فلورنسا في أكتوبر عام 1494 دبّ الرعب في قائد «الطغيان» الميديتشي، الشاب بيارو دو ميديتشي (Piero de Medici) (Schevill, 1936, p. 436). فوافق، حالاً، على جميع مطالب الملك الفرنسي بما فيها تسليم مرفأي فلورنسا الرئيسيين، ونزع سلاح جميع حصونها الحدودية (Weinstein, 1970, pp. 130-131). وعندما وصلت إلى المدينة أخبار ذلك الاستسلام المهين، انفجرت ثورة عفوية فيها. وذكر لوقا

لانـدوتـشـي (Luca Landucci) (حـوالـي 1436– 1516) فـي يـومـيـاتـه (Diary) وصف شاهد عيان لما حدث، ومما ذكر أن ساحة المدينة غصّت، فجأة، بـ «جميع المواطنين» و«بفرق من المسلَّحين يصرخون، وبصوتٍ عال: الشعب والحرية» (p. 61). وجد بيارو طريقه مسدوداً من قِبَل الأسياد الثائرين، وعرف أن ما قيمته ألف دوكات[*] (Ducats) قد حدِّدت لرأسه (p. 62). وبعد لحظة ترددٍ، قرَّر الاستسلام بدون صراع، وعندما كان الشعب الثائر ينهب قصره، خرج من المدينة مع نفرٍ قليل من أتباعه وظلَّ في المنفى طوال حياته (Weinstein, 1970, p. 134).

صحيح أن سكان مدينة فلورنسا لم ينجحوا في التمتع باستعادة حرياتهم إلاّ لفترة زمنية قصيرة. فكما رأينا، تمكن آل ميديتشي من استعادة السيطرة على المدينة بمساعدة الجنود الإسبان في عام 1512. ومع ذلك، فإن الفترة الزمنية المتوسطة شهدت انبعاثاً لشكل حكم شعبي حقيقي، بحسبه وضعت السلطة العليا في Consiglio Grande وعضوية ما يزيد على ثلاثة آلاف مواطن[2]. ولم يتمكن آل ميديتشي، في نهاية المطاف، من تثبيت مركزهم كحكام وراثيين لمدينة فلورنسا في أوائل الثلاثينيّات (1530s) إلاّ بعد أن نجحوا في القضاء على سلسلة من المؤامرات ضد حكمهم في العشرينيّات (1520s) والتي تُوِّجت بالانبعاث الأخير للجمهورية في عام 1527. ومع أن تلك المحاولات الأخيرة التي رمت إلى وضع حدٍّ لانتشار

(*) عملة أوروبية قديمة كانت تصنع من الذهب أو الفضة، وفي إيطاليا، بخاصة، كانت تسكّ من الفضة.

(2) انظر: Gilbert, 1965, pp. 11, 20 وانظر أيضاً: Weinstein, 1970, p. 248 وللاطلاع على النزاعات الحزبية التي أدت إلى الموافقة على المجلس الواسع في عام 1494، انظر: Rubinstein, 1960, pp. 155-159.

الحكم الأميري كانت عقيمة في الممارسة، وبمقدار كبير، إلاّ أنها ترافقت مع أعظم ازدهار للفكر السياسي الجمهوري. وكان هناك نوعان رئيسيان من الأيديولوجيا الجمهورية متاحين للمنافحين عن الحكم الشعبي في أيامه الأخيرة: أحدهما تقليد المذهب السكولاستيكي الإيطالي في القرن الرابع عشر، والذي كان من أبرز ممثّليه منظّرون مثل بارتولوس ساكسوفيراتو (Bartolus of Saxoferrato)، وبطليموس لوقا (Ptolemy of Lucca)، ومارسيليو البادواني (Marsiglio of Padua)، والنوع الثاني كان تقليد المذهب الإنساني «المدني» في أوائل القرن الخامس عشر، الذي مثّله سالوتاتي، وبروني، وبوجيو وأتباعهم الكثر. وما نجده في بداية القرن السادس عشر هو الانبعاث والتطور الغني الذي لا يُضاهى لذلكما النوعين المبكرين من التفكير. وما ستحاوله بقية هذا الفصل هو تحليل تلك الحركة الفكرية.

إسهام المذهب السكولاستيكي

لم يُقدّر إسهام المذهب السكولاستيكي حق قدره في ازدهار السياسية الجمهورية في أواخر عصر النهضة، بشكل عام. فآلِنْ (Allen)، على سبيل المثال، أكّد على أن النظرية السياسية الإيطالية في نهاية القرن الرابع عشر «ليست مدينة بشيء إلى السكولاستيكيين»، لأنها صارت «منفصلة انفصالاً كاملاً» عن النظرة إلى الحياة السياسية في القرون الوسطى (Allen, 1957, pp. 446, 478). وكما قال باوزما (Bouwsma)، منذ وقت قريب جداً، إن انشغال «القرون الوسطى» في الفلسفة السكولاستيكية، يجب تمييزه تمييزاً قوياً عن «المذهب الجمهوري لعصر النضهة» الذي هو نوع منفصل من النقاش يساويه بالتقليد الإنساني الذي امتد من «سالوتاتي إلى غويشيارديني (Bouwsma, 1968, pp. 1-11, 41). تلك نقاشات

أرثوذكسية، لكنها تغفل الحقيقة المفيدة أن الحريات التقليدية للجمهوريات المدينية الإيطالية لم يجرِ الدفاع عنها في أواخر عصر النهضة من قِبَل الإنسانيين المحترفين، وإنما من قِبَل عددٍ من اللاهوتيين ورجال القانون الذين مازالت تُصاغ كتاباتهم بمصطلحات لغة أوثق صلة بالفكر السكولاستيكي السياسي والأخلاقي منه بالفكر الإنساني.

وإذا تحوّلنا، أولاً، إلى مدينة فلورنسا، فإننا نواجه محاولة منظمة للدفاع عن الجمهورية المستعادة بمفردات سكولاستيكية أساسية في كتابات سافونارولا (Savonarola) وتلاميذه بعد عام 1494، فأعمال سافونارولا السياسية، وبخاصة تلك التي أُلِّفت بين عام 1494 عام 1498 تحتوي على إعادة صياغة حجج عديدة كنا واجهناها عند عددٍ من التومائيين في القرن الرابع عشر، وبخاصة في كراريس بطليموس لوقا، الذي في إكماله بحث الأكويني **حكم الأمراء** *(The Rule of Princes)*، تَبِعَ سافونارولا الأكويني كلمة كلمة[3].

فرا غيرولامو سافونارولا -1498) (Fra Girolamo Savonarola) 1452). المواطن من مدينة فيرارا (Ferrara)، أتى إلى مدينة فلورنسا في البداية في عام 1482، بعد أن درس في جامعة بولونيا (Bologna)، ومكث هناك حتى عام 1487 (Ridolfi, 1959, pp. 13-16, 25-26). استدعاه لورنزو دو ميديتشي في عام 1490، وانتخب رئيساً

(3) للوقوع على مثل بارز ومذهل عن التوازي اللغوي بين بطليموس وسافونارولا، انظر: Weinstein, 1970, p. 292 والهامش، ثم ص 293 والهامش، المقارن بين بحث بطليموس Book IV, Ch. 8 مع قطعة من كتاب سافونارولا: *Compendium Totius Philosophiae*.

لدير الرهبان الدومينيكي في سان ماركو (San Marco) في السنة التي أعقبت (Ridolfi, 1959, p. 29). وسرعان ما اشتهر كواعظ، وزادت الجماهير في حضور مواعظه حتى أوائل عام 1491 مما اضطره إلى نقل خدماته من سان ماركو، إلى الكاتدرائية (Weinstein, 1970, p. 99). ولم يحصل إلاّ بعد الإنقلاب ضد آل ميديتشي في عام 1494 أن تحول نهائياً إلى رسولٍ للقيم السياسية الجمهورية ومدافع عنها. ومنذ تلك اللحظة إلى يوم محاكمته وإعدامه بعد أربع سنوات، كان هو أحد أهم الداعين المؤثرين لجمهورية فلورنسا المستعادة، وأحد أقوى المتكلمين لصالح حريات المدينة التقليدية (انظر Rubinstein, 1960, pp. 155-161).

ولا شك في أن سافونارولا كان أكثر بكثير من كونه واعظاً أرثوذكسياً في المعتقدات السياسية. فقد كان ينظر إلى نفسه على أنه رسول، بصورة أساسية، وأنه إنسان أدرك وجود يد الله في كل شيء. واعتبر نفسه مختاراً لشرح طرق الخالق القوي لإخوانه المواطنين. وذلك ما جعله يزدري بافتراضات عديدة كنا رأينا أنها كانت مركزية في النظرية الفلورنسية السياسية والأخلاقية، في أواخر عصر النهضة. وكان معادياً، وبشكل طبيعي، للتأكيد الإنساني على القدرة المدَّعاة للحظ على إدارة شؤون البشر والسيطرة عليها. وكان يعظ، دائماً، بأن لا شيء يحدث إلاّ بإرادة الله، وكرَّس الكثير من حماسته الرسولية لإقناع جماعات المصلّين أن ميدنة فلورنسا مدينة مختارة من قِبَل الله وحده (Weinstein, 1970, pp. 141-142). لذا، عارض، وبعنف «الأشرار» الذين أصرّوا على الكلام عن «الصدفة أو الحظ» في الوقت الذي كان يجب عليهم أن يفكروا بالعناية الإلهية (Weinstein, 1970, p. 280). كذلك، كان يزدري بالمثال الأعلى الإنساني، مثال الإنسان (vir) الذي يكرس قوّة شجاعته (virtus) في

السعي للحصول على الشرف، والمجد والشهرة. فأكّد على أن الأهداف الصحيحة للحياة الإنسانية لا ترتبط بأي مقدار، مهما كان ضئيلاً، بالتقدم الدنيوي أو بالعروض الدنيوية، وإنما هي في تعهّد التواضع والتقوى المسيحيين. لذا، شنّ هجوماً متزمّتاً على الأعراف السائدة عند الفلورنسيين، معززاً شعار «إحراق الأمور العبثية» المشهور في عام 1497 وعام 1498، ومطلقاً حملات ناجحة لإلغاء برامج ترفيه تقليدية عديدة، وتحويل برامج أخرى إلى أعياد دينية (Ridolfi, 1959, p. 128; Schevill, 1936, pp. 271, 446).

مع كل ذلك، نقول، إنه، من الضلال التفكير، كما فعل شابود (Chabod) وآخرون، أن «الفكرة الرئيسية» عند سافونارولا كانت «فكرة الثورة ضد الأزمنة والموقف السياسي»، وبالتالي، كان برنامجه الكلّي معادياً لتقاليد فلورنسا وطموحاتها في القرن الرابع عشر(4). فعلى العكس، فالواضح هو أن رؤيته الرسولية الخاصة لمستقبل المدينة، نقول، حتى هذه الرؤية، كانت ذات علاقة بعدد من الأساطير الفلورنسية المنيعة. فقد سبق أن أثبت بروني وأتباعه أن المدينة تأسست في زمن الحرية العظمى لروما كحارسة للحريات التوسكانية(*) (Tuscan) - وأن مواطنيها قاتلوا، في النتيجة، للحفاظ على استقلالهم، وبخاصة، ضد فيسكونتي ميلان (Visconti Milan) بطريقة هي المثل لبقية إيطاليا. وكما بيّن واينشتاين (Weinstein)، فإن جزءاً من نجاح سافونارولا في إنشائه نظرته الرسولية لمصير فلورنسا الخاص يمكن إرجاعه إلى مهارته الانتهازية التي بها كيّف وطبق تلك

(4) انظر: (Chabod, 1958, p. 19). ذلك كان الحكم التقليدي على سافونارولا. انظر، أيضاً، العرض في: (Schevill, 1936, p.454). وقد حصل، حديثاً، تحدٍّ لوجهة النظر تلك، من قِبَل واينشتاين (Weinstein, 1970) بتحليل ممتاز ومقنع، بصورة كاملة، وأنا مدين له كثيراً.

(*) توسكانيا هي في أواسط إيطاليا. ويفيد معناها أحياناً اللغة الإيطالية الفصحى.

المعتقدات السائدة الخاصة بأهمية المدينة، التاريخية[5]. وصحيح أن الذي حدث عندما غزا الفرنسيون المدينة في عام 1494، أنه راح يعلن موت الجمهورية، محذِّراً مستمعيه بالقول: «وسيظل عليكم أن تعاونوا من محنٍ عديدة وحزن كثير» (Weinstein, 1970, p. 139). غير أنه سرعان ما تحوّل إلى التأكيد على الطابع الخاص لمدينة فلورنسا، كمدينة مختارة، مشيراً إشارات كثيرة إلى الصورة التقليدية للجمهورية باعتبارهما «بمثابة القلب لإيطاليا»، والمنافحة الرائدة عن الحريات الإيطالية، والمركز الذي منه «انتشرت الأرواح الحيوية» و«الصوت الذي انطلق» إلى كل بقية المملكة الإيطالية (انظر Weinstein, 1970, p. 169).

وعندما نتحوَّل إلى مقترحات سافونارولا الدستورية الخاصة، نجد مجموعة من الروابط الأوثق بين نظرته وبعض الافتراضات السائدة للفكر السياسي الفلورنسي. لذا، يبدو من الضلال اعتبار جوهر نظريته السياسية، كما فعل بولوك، محاولةً «لإشادة المواطنة على النبوءة» (Pocock, 1975, p. 115). لأن ذلك يبدو وكأنه يقلِّل من قيمة مقدار ما استمد سافونارولا من وجهات نظر سياسية من تقليد فكر سياسي دومينيقي[*] (Domincan) كان مألوفاً ودنيوياً أكثر من سواه، وهو التقليد الذي كان مألوفاً عند الفلورنسيين من خلال المواعظ الدينية وعبر كتابات أخرى وضعها منظِّرون مثل ريميغيو دو جيرولامي (Remigio de Girolami) قبل ذلك الزمن بقرنين.

---

(5) انظر: Weinstein, 1970, pp. 34-36, 139-145. وهناك حجة مماثلة سبق أن اقترحها Gilbert, 1957. ولاحظ واينشتاين بدقة كيفية نبوءات سافونارولا - مع وجود بعض التناقض - من التأكيد على موت المدينة إلى وصف لا يقلّ تأكيداً على دورها كوعاء لمقاصد الأخلاق العليا. انظر: Weinstein, 1970, pp. 67, 141, 169-170.

(*) تعني من أتباع القدّيس دومينيك.

عرض سافونارولا لبيان جديد لتلك النظرة، كان الأكثر تنظيماً، في بحث موجز باللغة المحلية، تمّ نشره قبل سقوطه في عام 1498، بأسابيع قليلة، وكان عنوانه **كرّاسة حول الدستور والحكم في مدينة فلورنسا** (*A Tract on The Constitution and Government of the City of Florence*) (Weinstein, 1970, p. 289).

وتألفت الكراسة من أقسام رئيسية ثلاثة، أولها تناول موضوعاً سبق أن أكَّد عليه بارتولوس وبطليموس لوقا في كتاباتهما السياسية. وهو الزعم بأن الملكية ليست النظام الأفضل لإيطاليا، وبخاصة لفلورنسا، حيث وجوب الاحتفاظ بالنظام الجمهوري أو جوهري، هذا، بالرغم من أن الملكية قد تكون، بمعنى ما مطلق، أفضل شكل للحكم (pp. 446- 450). والسبب الذي قدَّمه سافونارولا لهذا الحكم قرَّبه من جوهر رسالته السياسية، ورسالته كانت تفيد أن واجب فلورنسا أن تحافظ على حرياتها التقليدية، قبل كل شيء. فيجب أن تبقى المدينة جمهورية، ذلك ما قال لأن ذلك، وحده، يؤمن لمواطنيها التمتع بـ «الحرية الحقيقية»، التي هي «أثمن من الذهب والفضة» و«أعظم من الكنوز الأخرى، جميعها» (pp. 481, 488).

بعد إبرازه فكرة أن حرية الفلورنسيين هي «أثمن ما يملكون» استأنف سافونارولا السؤال، في القسم الثاني من تحليله، عما يمكن أن يعرِّض للخطر الحفاظ على تلك الصفة التي هي أكثر الصفات حيوية في الحياة السياسية. فلم يضيّع وقته في الكلام على الرأي القديم المفيد أن السعي المبالغ به وراء الكسب الخاص قد يكون ضاراً بالحفاظ على الحكم الحرّ. ومن السمات المدهشة لنقاشه، أنه رغب في المصادقة على الرأي المريح والمفيد أن ثروة فلورنسا، العظمى يجب النظر إليها كعلامةٍ عن فضل الخالق ورعايته، ويمكن لمواطنيها أن يتوقعوا «وفرةً في الثروات» ما داموا يتبعون أوامر الخالق

(p. 482, Weinstein, 1970, p. 311). وعبَّر عن اهتمام كبير في المعتقد الواسع الانتشار والمفيد أن أحد أعظم أخطار الحياة السياسية يكون في أن يعهد بأمن مدينة الإنسان إلى جنود مرتزقة مأجورين. ومع أنه لم يأتِ على ذكر هذا الرأي في كراسته، فقد سبق أن أشار في بحثه الأسبق **في الحكم السياسي والملكي** (*On Political and Kingly Government*) إلى خطر توظيف جنود «لا يحاربون حباً بوطنهم وإنما لمجرد الدفع لهم»، وهذه الفكرة ذاتها تناولها أحد أتباعه، وهو دومينيكو سيتشي (Domenico Cecchi) الذي نشر كرّاسةً في عام 1496 شاجباً توظيف المرتزقة وداعياً لتشكيل ميليشيات من المواطنين[6]. غير أن التهديد الرئيسي للحرية الذي أبرزه سافونارولا هو في انتشار الإنشقاق الحزبي والنزاع المدني. فخصَّص معظم القسم الرئيسي من كرّاسته بطريقة بارتولوس (Bartolus) وسالوتاتي (Salutati).

لتصوير رعب الحكم الاستبدادي، وقال إن سبب الاستبداد الرئيسي هو، وبصورة دائمة، في النزاع الأهلي، مما يمكّن قادة الأحزاب الذي لا يوصفون بالتردّد من القبض على السيطرة في الحكم، وإسقاط حريات الشعب (pp. 456- 471; Weinstein, 1970, pp. 253, 298).

بعد درسه الأخطار على الحرية، تحوّل سافونارولا في القسم الأخير من كرّاسته، إلى النظر، وبأسلوب تقليدي، في التدابير التي يجب اتخاذها لضمان مستمر لسلامة جوهرة الحرية الثمينة تلك.

---

(6) للاطلاع على نقاش حول المرتزقة في كرّاسة سافونارولا: *On Political and Kingly Government* انظر: ص 582 وللاطلاع على كراسة سيتشي (Cecchi)، انظر: Bayley 1961, pp. 237-238.

فصادق، أيضاً، على نوع الجواب الذي سبق أن قدَّمه كتّاب مثل بارتولوس ومارسيليو بادوا، ووضع إيمانه الكلي بفعالية المؤسسات، قائلاً، وبأسلوب سكولاستيكي بارز، إن الحلّ الوحيد والأكيد هو في اعتبار جسم المواطنين كله هو السلطة العليا في جميع الشؤون السياسية. وسلَّم بالقول «بما أنه صعب جداً اجتماع الشعب كله في كل يوم»، فمن الضروري إنشاء مجلس مؤلف من «عددٍ معين من المواطنين يتمتعون بسلطة الشعب كله» (p. 474). غير أنه تابع ليقول، إن ما يفعله الشعب هو مجرد تفويض سلطاته عند إنشائه مثل ذلك المجلس الأعلى (Consiglio Grande)، وخلص إلى القول، إن الحفاظ على الحرية يعتمد، وقبل كل شيء على ضمان بقاء المواطنين وحكومتهم كياناً واحداً، وذات الكيان.

إذا تحولنا، بعد ذلك، إلى مسألة الهجوم على «الطغيان البابوي»، الذي انفجر في مدينة روما، في عام 1511، نواجه اعتماداً مماثلاً على مصطلحات الفلسفة السكولاستيكية القانونية والسياسية، من قِبَل المدافعين عن الحريات القديمة للمدينة. ويمكن رؤية ذلك، وبوضوح، في أروع كرّاسة ظهرت ولها صلة بالأزمة، نعني، سلسلة سلامونيو (Salamonio) المؤلفة من سبعة حوارات وعنوانها **سيادة الوطن الروماني** (*The Sovereignty of the Roman Patriciate*)، وفيها عرضت، وبصورة جوهرية، نظرية بارتولوس الخاصة بالسيادة الشعبية غير القابلة للتحويل بوصفها أكثر أشكال الحكم ملائمةً لمدينة روما.

كان مؤلف ذلك العمل ماريو سلامونيو (Mario Salamonio) (حوالي 1450 - 1532) مواطناً في مدينة روما، وأحد أعضاء إحدى أشهر العلائلات الوطنية القديمة في المدينة (D'Addio, 1954, pp. 3, 10). وقد درس في جامعة روما، واكتسب، بعد ذلك، خبرة واسعة في الشؤون القانونية والسياسية. وقد عُيِّن عضواً في لجنة

شكلها البابا ألكسندر السادس (Alexander VI) خاصة بإصلاح النظام القانوني الروماني في عام 1494، كما عمل، بعد ذلك بأربع سنوات كرئيس للشعب في مدينة فلورنسا (Capitano del Popolo) .(D'Addio, 1945, p. 7)

وكان حاضراً في مدينة روما في وقت الثورة في عام 1511، وبدا أنه انحاز، وبشكل واضح إلى جانب أتباع كولونا (Colonna) في محاولتهم تحدي سيطرة البابا على الحكم. ومع أن كتابه الخاص بموضوع السيادة الشعبية لم يُطبع إلاّ في عام 1544، فقد كُتِبَ مباشرة عَقِبَ الأزمة التي وقعت بين عام 1512 وعام 1514، وكان هدفه الواضح أن يفيد كدعامة نظرية للقضية الجمهورية[7].

لا شك في أن سلامونيو لم يكن مجرد كاتب كراسات لصالح طبقة النبلاء الرومان. فقد كان أحد القانونيين القادة في عصره، وكان معلّقاً مشهوراً في **الدايجست** (*Digest*)، ورائداً في مسعى دمج طرق الإنسانيين التاريخية في فلسفته القانونية الخاصة. كما يمكن الوقوع على بعض تلك الاهتمامات الأكاديمية في صفحات كتاب **سيادة طبقة النبلاء الرومانية** (*The Sovereignty of the Roman Patriciate*) حيث خُصصت الحوارات الثلاثة الأولى، كلياً، لصياغة عامة للنظرية القانونية للسلطة[8]. وفي بداية الحوار الرابع تحول سلامونيو لدرس المسائل المباشرة التي أثارتها الفوضى المنتشرة في إيطاليا، وبخاصة في مدينة روما. والتحول حصل عندما أشار شخص الفيلسوف

(7) إذن كان ألنْ (Allen, 1957, p. 332) مخطئاً في قوله، إن سالامونيو كان إسبانيّاً وربما يسوعياً، وأن كتابه **السيادة** (*Sovereignty*) كُتب ونشر في عام 1544. انظر مخطط سير الحياة الموثّق في الفصل الافتتاحي لدراسة داديو (D' Addio) الشاملة (D'Addio, 1954, pp. 3-10).

(8) للاطلاع على تقييم لنظرية سالامونيو في الإمبراطورية، انظر: vol. II, pp. 131-134.

سلامونيو إلى ما يلي: كما قال أرسطو مؤكداً، إن سبب إنشاء مجتمع سياسي ومنحه السلطة (Imperium) «لا يَمْثُلُ في مجرد العيش بل لغاية الحياة الجيّدة والسعيدة» (fo. 34b). وأدّى ذلك، وبشكل طبيعي، بالمتكلمين الآخرين في الحوار - وهم مؤرخ، ولاهوتي وقانوني - للنظر في ما هو مأمول من الحياة المدنية الكاملة والسعيدة وصعوباتها في إيطاليا في زمانهم. ووافقوا المؤرخ مباشرة، عندما افتتح النقاش بالملاحظة المفيدة أنهم يعيشون في عصر بائس، كثرت فيه العادات الشرّيرة وقلّما يوجد فيه رعاية للفضيلة (fo. 36a). وهكذا، تابعوا درس مسألة الموانع التي تحول دون تمتعهم بحياة مدنية مُرْضِية، ومسألة ما يجب عمله لعلاج أشكال الفساد الكثيرة الموجودة في العصر - وهما المسألتان اللتان شغلتهم في بقية الكتاب.

وكان أحد العوامل الذي عدّوه مانعاً تحقيق حياة مدنية فاضلة هو سيادة الثروة المفرطة على كل ما عداها. وكان هذا الخوف قد حُسِمَ، كما رأينا، من قِبَل إنسانيي مدرسة بروني، حتى أن سافونارولا ظل راضياً بأن يوافق على معنى وطني مفيد أن الوفرة في المدن الإيطالية يجب حسبانها إحدى أشكال عظمتها. في مقابل ذلك، كان سلامونيو أحد أوائل الكتّاب الذين عرفوا أن اجتماع الضعف العسكري والثروة الضخمة كانا السبب الرئيسي في تعطيل إيطاليا الحديثة، لأنهما جعلاها فريسةً مغرية «للبرابرة» الباحثين عن فتوحات سهلة ونهب واسع. لذا، رجع إلى الحجة القديمة - وكررها، وبسرعة، مكيافيلي وغويشيارديني التي تفيد وجوب إشادة الحياة المدنية الجيدة على فضيلة الاقتصاد في الإنفاق. وقدّم أحد أسباب تلك النتيجة اللاهوتي الذي أكّد على أن «لا إنسان يستطيع أن يخدم الربّ والثروة»، وذكرنا بقول المسيح المفيد أن «مرور الجمل

من سَم(*) الإبرة أسهل من دخول غنيّ ملكوت السماء» (fo. 46a). غير أن السبب الرئيسي قدّمه الفيلسوف، الذي قال «عندما تُشرَّف الثروات والأغنياء في مدينة، فإن رجال الفضيلة والاستقامة يتعرضون للاحتقار» (fas. 45b - 46a). ووافق كلاهما على أن «الأغنياء، لا يقدّرون الفضائل حق قدرها»، وبالتالي، فإن السعي وراء الثروة والحفاظ على حياة مدنية جيدة «لا يمكن جعلهما متلائمين بسهولة» (fo. 46a).

غير أن السبب الرئيسي لانهيار الحياة المدنية في إيطاليا نُسِب إلى الغزوات المتكررة التي قام بها «البرابرة» منذ عام 1494. وقدم المؤرخ وصفاً تصويراً للطريقة التي حصل بها «اضطهاد إيطاليا من قِبَل الجيوش الغازية»، منذ ذلك الزمن (fo. 40b). فقد تدفقت إلى أرض إمبراطورية فينيسيا، واجتاحت كل من توسكانيا (Tuscany) وإميليا (Emilia)، حتى أنها احتلت الولايات البابوية (fo. 40b)، إذ كانت النتائج، وفي كل مكان، خراب في خراب، وحصل نهب وتدنيس للمقدَّسات «من غير اعتبار للسن أو الجنس»، وتدفقت الأنهار بالدماء، وانتقلت إيطاليا، كلها، إلى حالة من «إجازة للخطيئة تفعل بها ما تشاء». (fos. 40b, 41b).

السؤال، الآن، الذي وجهه الفيلسوف هو: أنّى لإيطاليا أن تخلِّص نفسها من كل ذلك «الشرّ والحزن؟» (fo. 47a). وكان بعض الأجوبة التي اقترحها سلامونيو ذا صلة بالحاجة الواضحة لأن تحسِّن المدن قدرتها على الدفاع عن نفسها. وأدى ذلك بالفيلسوف إلى أن يشنّ الهجوم المألوف على «أولئك الذين يقاتلون باستخدام المرتزقة»، ووافق جميع المتكلمين الآخرين، وبحماس، على ذلك

(*) تعني ثقب صغير جداً، وجمعها سام بمعنى ثقوب.

النقد (fo. 44b). وأكَّد القانوني على أن «الجنود المرتزقة يقضون كل وقتهم في معسكراتهم، فلا جدوى منهم في المعركة»، واستشهد المؤرخ بالنجاحات التي حققها الفرنسيون ضد الفينيسيين والبابا كبرهان على ذات النقطة (fo. 45a). وكان الجواب الذي وافق عليه جميعهم هو في القول، إن على كل مدينة أن تشكل ميليشيا خاصة بها، وتدرب مواطنيها أن يدركوا أن «الأنبل هو القتال صوناً لحرية الإنسان، وحماية لصغاره، ولمأواه وبيته»، وليس جعل المرتزقة يقومون بذلك الواجب (fo. 44b). وأشار المؤرخ قائلاً «إن الرومان عظماء في تلك الفنون، وقد ترعرعوا عليها» وأضاف قائلاً «إن المَثَل الخالد والذي لا يُنسى هو مثل مدينة بيزا في زماننا الذي يبيّن الفرق الشاسع بين القتال الذاتي والقتال للآخرين» (fo. 44b). وبالرغم من أن أهالي مدينة بيزا «عجزوا عن استئجار جنود أو الحصول على مساعدة من حلفاء، فقد تحمّلوا حصاراً، بأنفسهم، وبأعظم أشكال الصبر، لمدة أربعة عشرة عاماً»، ولم يكن ذلك ضد «ثروة فلورنسا» فقط، ولكنه كان ضد «هجوم الفرنسيين» أيضاً. وشعر أنه مقتنع بأن تفسير ذلك يَمْثُلُ في أنهم «كانوا يقاتلون لحريتهم» بدلاً من القتال مقابل ما يدفعه الآخر من أجرة (fo. 44b).

وجّه سلامونيو انتباهه الرئيسي للنظر في كيف يمكن تنظيم الحياة في المدينة بأفضل ما يكون بغية ضمان الاحتفاظ بحرية المواطنين والنهوض بقدرتهم على قيادة حياة ممتلئة وسعيدة، إلى أقصى حدّ. فبدأ برأي هو إنساني أكثر منه سكولاستيكي، من حيث إيحاءاته، ومفيد بأن «على المدينة أن تهتم بشجاعة مواطنيها»، و«على كل حاكم أن يهتم بالشجاعة»، مقدّماً مثلاً عن «جميع الفضائل الأخلاقية» لرعاياه (fo. 34b, 42a). غير أن جوابه الرئيسي تألف من تكرار الحجة ذاتها التي سبق أن طورها بارتولوس،

ومارسيليو، وكل تقليد الكتاب السياسيين والقانونيين السكولاستيكين في إيطاليا، والتي كررها، حديثاً، سافوناريولا وتلاميذه. فقيل، إن الأساس في الحفاظ على حياة مدينة سعيدة وحرّة يكمن في بناء مؤسسات مدنية فعّالة، بينما الأساس في الحفاظ على هذه المؤسسات في نظام جيّد، فقد قيل، إنه يَمْثُلُ في التأكّد من أن تبقى السيادة الأخيرة، وفي جميع الأوقات في الكيان الكلي للمواطنين.

استغرقت صياغة ذلك الجواب حوارات سلامونيو الثلاثة الأخيرة. أولاً، تحوّل في الكتاب الخامس إلى شجب الفكرة المفيدة أن الأمراء لهم أي حقوق في إدارة القانون، قائلاً: إن مثل ذلك الترتيب ليس إلاّ طغياناً، وأن «كل شيء يجب أن يُقرر من الوضع القانوني» (fo. 48b). ثم سعى ليثبت الرأي التحديدي أكثر من سواه وهو، أن حكم المجلس الشعبي هو الذي يؤلف أفضل شكل للحكم في مدينة روما، وهو الأنسب لها. ولم يذكر ذلك - وبأسلوب بارتولوس التقليدي - فقط، لأن متفق مع حاجات المدينة ومع متطلبات العدالة الطبيعية فقط، بل قيل - وبمصطلحات الإنسانيين القانونيين المألوفة - لأنه تعبير عن الحقوق التاريخية لشعب روما. ووظّف الحواران الأخيران لجلاء هذه القضية. فبدأ الفيلسوف بالطلب من القانوني أن يقدم شرحاً «لكيفية تأسيس السيادة» في روما (fo. 51a). فأجاب القانوني قائلاً بوجود أدب غني جداً حول تلك النقطة، وأشار إلى علم جوليو بومبونيو (Giulio Pomponio) (1428-1497) الذي كان تاريخه عن القوانين والحاكميّة في المدينة قد نشر قبل ذلك بجيل. فذكر القانوني أن بومبونيو قال: «لأن الذي ثبت هو أنه من الصعب جمع كل الناس معاً» فإنهم سمحوا بأن تنقل ممارسة سلطتهم السيادية، أولاً، إلى مجلس الشيوخ (Senate) ومؤخراً، إلى الأباطرة (fo. 51b). وقد صادق المؤرخ، وبحماس على ذلك

التحليل. ووافق بومبونيو قائلاً: «كان الواضح وضوحاً لا لبس فيه» أن الصعوبة الوحيدة التي تمثّلت في عدم عقد اجتماع واسع لجميع المواطنين هي التي أقنعتهم بنقل الإدارة الفعلية لسلطاتهم التشريعية لفرد واحد «لصالح أفضل حكم ممكن في الدولة» (fo. 52a). وبعد ذلك فكروا في المسألة المشهورة، مسألة ما إذا كانت سيادة الشعب قد فقدت بالنقل المفترض للسلطة من الإمبراطور كونستانتين (Constantine) إلى البابا. وعندما أثار القانوني ذلك الشك النهائي، طمأنه المؤرخ مباشرة بالقول «لقد بيّن العلاّمة الكبير لورنزو فالا (Lorenzo Valla) أن هبة كونستانتين المفترضة، وهي الدعامة لادعاءات البابوية في السيطرة الزمنية، كانت تزويراً استغلّه البابوات لسلب شعب روما حقوقه بالاحتيال (fo. 52b). فتابع المؤرخ قائلاً، إن النقوش ذاتها التي بقيت وتعود إلى الإمارة الرومانية ماتزال تنطق «بسلطة الشعب الروماني»، وهذه الحقيقة دفعت الفيلسوف إلى الاستنتاج المنتصر، وهو «لا حاكم يمكنه أن يكون حاكماً مطلقاً في مدينة روما»، لكنه «يستطيع أن يكون خادماً لأفراد الشعب، ليس إلاّ»، الذين استعادوا سلطة السيادة على المدينة في كل زمان (fos. 55a -b; fo. 59).

إسهام المذهب الإنساني

بالرغم من أن إسهام الأفكار السياسية والقانونية السكولاستيكية في إحياء المذهب الجمهوري في بداية القرن السادس عشر كان ذا أهمية أكثر مما كان يوصف، فإن الحقيقة هي أن أهم الكتابات حول النظرية السياسية الجمهورية، في ذلك الزمن، صُبَّت في قالب إنساني، وليس في قالب سكولاستيكي. وكان التأثير الرئيسي على تطور المذهب الجمهوري خلال تلك الحقبة الزمنية المتأخرة قد مارسته، يقيناً، كتابات المدعوين الإنسانيين «المدنيين» في فلورنسا،

في أوائل القرن الرابع عشر - مثل سالوتاتي، وبروني، وبوجيو وأتباعهم الكثيرين. فقد كانت استعادة وتطوّر نظرتهم هي التي أدّت إلى نشوء أعظم الكتابات عن النظرية السياسية الخاصة بعصر النهضة، بما في ذلك الأبحاث الجمهورية التي وضعها غويشيارديني ومكيافيلي. وهو ذلك التقليد من النقاش الذي نحتاج أن ندرسه، لاحقاً، كخاتمة، لنظرتنا العامة على الفكر السياسي الإيطالي في عصر النهضة.

يمكن أن نتبيَّن بدايات إحياء المذهب الجمهوري الفلورنسي قبل جيل كامل من الانقلاب المضاد للمديتيشيين في عام 1494. فقد تنامى شعور من الغضب على آل ميديتشي منذ عام 1458، على الأقل، عندما قام كوزيمو (Cosimo) بأول تحرك حاسم نحو فرض نظام «استبدادي». وذلك ما حثّ عدداً من الكتّاب على الردّ بإحياء أيديولوجيا المذهب الإنساني «المدني». وكان أحد أوائل الكتّاب فرانسيسكو باتريزي (1413-1492) (Francesco Patrizi) الذي ألّف بحثاً رئيسياً عن **تأسيس جمهورية** (*The Institution of a Republic*) في الستينيّات (1460s) قبل أن يُخضع نفسه للكتابة بأسلوبِ مستشارٍ للأمراء، وذلك في كتابه الأخير، وهو **مملكة الملك وتعليمه** (*The Kingdom and the Education of the King*).

وقد استبقيت القيم ذاتها حيّةً في السبعينيّات (1470s) من قِبَل ألمانو رينوتشيني (1419 - 1499) (Alamanno Rinuccini)، الذي كان يراسل باتريزي، وكان عدواً قاسياً لآل ميديتشي، والذي نشر كرّاسةً مثيرةً، وعن عمد، بعنوان **في الحرية** (*On Liberty*) في عام 1479 (Kristeller, 1965, p. 46). كما نشر نقداً مماثلاً كان بمثابة تعليقات من قِبَل دوناتو أكيولي (1429 -1478) (Donato Acciaiuoli) على كتابي أرسطو **الأخلاق** (*Ethics*) **والسياسة** (*Politics*)، وكذلك في

تأريخه لحملات روما ضد قرطاجة الذي أنتجه في السبعينيّات (Baron, 1966, p. 437) (1470s).

غير أن الازدهار الرئيسي للنظرية السياسية الجمهورية حصل في الجيل الذي تلا عودة آل ميديتشي في عام 1512. وخلال تلك الحقبة الزمنية حصل إحياء للمدافعين عن الحريات التقليدية الفلورنسية، بفضل اعتبارات رئيسية ثلاثة: ذكر الاستعادة الناجحة للجمهورية بين عام 1494 وعام 1512، والأمل بالقضاء على حكم آل ميديتشي لمرة ثانية وهو الأمل الذي تحقق، بشكل ملائم، في عام 1527، ثم الحاجة، في نفس الوقت، للمحافظة على روح معارضة لممارستهم «الاستبدادية» و«الدكتاتورية». وكان الحاصل أقوى تحليل مؤثر للمبادئ الجمهورية السياسية ظهر في أوئل أوروبا الحديثة.

وقد وفّرت المنبر الرئيسي لمناقشات تلك الاجتماعات التي انعقدت في أورتي أوريسيلاري (Orti Oricellari)، وهي حدائق في ضواحي مدينة فلورنسا كان يملكها كوزيمو روسيلي (Cosimo Rucellai) الذي كان خصماً أرستقراطياً لنظام الميديتشي المستعاد (Gilbert, 1949, pp. 101, 118). وكان في عداد المنظِّرين الرائدين المضادين للميديتشيين والذي شارك في تلك التجمعات المدعو أنطونيو بروشيولي (Antonio Brucioli)، الذي نفي بعد فشل محاولة الإنقلاب الجمهورية في عام 1522، وهو الذي نشر كتابه **حوارات في الفلسفة الأخلاقية** (*Dialogues on Moral Philosophy*) الذي قدم في جزئه الافتتاحي الخاص بـ «الجمهورية» مجملاً لنظرية تقليدية عن الحريات الفلورنسية (Cantimori, 1937, pp. 88-90, 95-96). غير أن أهم كاتب تردّد على حدائق أوريسيلاري، في تلك الفترة، كان مكيافيلي. وقد سبق أن رأينا أنه، بعد سقوط الجمهورية في عام 1512، أمِلَ، بدايةً، في إيجاد وظيفة مع أسياد المدينة الجدد،

وكرّس كرّاسته **الأمير** خصيصاً للورنزو دو ميديتشي. ويظل القول صحيحاً، ذلك الذي يفيد أن خلفيّة مكيافيلي ومعتقده، كانا جمهوريين، وبشكل أساسي، وهو الذي خدم سكرتيراً في مستشاريه جمهورية فلورنسا المستعادة بين عام 1498 وعام 1512. وعندما أخفق في اجتذاب انتباه المديتيشيين بعد عام 1512. إنجرف، مباشرة، ودخل في حلقة المنظّرين والمتآمرين الجمهوريين المحتشدين في حدائق أوريسيلاري، وبدا أنه ناقش مسوّدات كتابه **خطابات حول العشرة الأولى لتايتسْ ليفي** (*Discourses on the First Ten Books of Titus Livy*). وكان أحد الأشخاص الذين شملهم إهداء الكتاب هو كوزيمو روسيلي، وقدمت رسالة الإهداء شكراً لكوزيمو لأنه «دفعني إلى كتابة ما لا يمكن أن أكتبه من ذاتي» (p. 93).

وكما تفيد تلك الظروف، يمكن القول وبكل تأكيد، إن مكيافيلي لم يشرع بتأليف حواراته إلاّ بعد أن تيّقن من أن آماله في الحصول على وظيفة، في حكم آل ميديتشي، كانت في غير محلها[9]. ومن المحتمل أن يكون قد بدأ العمل على الكتاب في عام

---

(9) ناقش بارون (Baron, 1961) هذا الزعم مناقشةً كاملة، ومنه استقيت التفاصيل عن الدليل الداخلي ذي الصلة بتاريخ الحوارات. وأطروحة بارون تنفي الافتراض المألوف المفيد أن مكيافيلي بدأ العمل في كتابيه **الأمير والحوارات**، في ذات الوقت. وللاطلاع على صياغة بارون لهذه الأطروحة التقليدية، انظر: Baron, 1961, p. 231 والمراجع هناك. وللاطلاع على رأيه المفيد أن مكيافيلي كتب **الأمير**، أولاً، وأكمله في نهاية عام 1513، وبعد ذلك بقليل، شرع في العمل على **الحوارات**، انظر: Baron, 1961, pp. 236, 247. أمّا هكستر (Hexter) فقد اتجه لإثبات أن الحوار الأول لا يمكن أن يكون قد ابتدأ قبل عام 1515. انظر: Hexter, 1956, pp. 93-95. غير أن هذا الرأي تحدّاه جيلبرت تحدّياً مقنعاً (Gilbert, 1965, pp. 230 - 231).

كما بدت حجة بارون العامة معقولة، وقد قبلها معظم المعلّقين الحديثين. انظر، على سبيل المثال: Hale, 1961, p. 168 والهامش. ومع ذلك، ظلّ تاريخ **الحوارات** موضوع نقاش ثقافي. من محاولتين لاستقصاء الأدلة انظر: Cochrane, 1961, pp. 133-136 ومؤخراً Geerken, 1976, p. 357.

1514، وقدم فيليكس جيلبرت رأياً معقولاً ومفيداً أن مرحلة التأليف الأولى قد اتخذت شكل تعليق على فصول ليفى (Livy) ذات الصلة، الذي حوّله مكيافيلي، بعد ذلك، إلى بحث أكثر تنظيماً بإعادته توزيع المادة تحت سلسلة من العناوين العامة[10]. والواضح من الدليل الداخلي أن عملية التأليف تلك كانت متقدّمة خلال عام 1517. فقد ذكر مكيافيلي في منتصف بحثه الثاني «إذا كانت الثروة هي التي تضمن النصر»، إذاً «قبل أيام قليلة» كان يمكن للبابا والفلورنسيين أن يهزموا فرانسيسكو ماريا (Francesco Maria) في حرب أوربينو (Urbino) (p. 301).

والمعركة التي يُقال أنها حدثت هي المعركة التي استعاد بها ليو العاشر (Leo X) أوربينو، وقد وقعت في 17 أيلول 1517. وأخيراً نقول، إن الواضح من دليل مماثل أن كتاب **خطابات** (*Discourses*) قد اكتمل إنجازه قبل نهاية عام 1519. وأشار مكيافيلي في بحثه الثالث إلى ماكسيميليان (Maximilian) (الذي توفي في عام 1519) بوصفه الإمبراطور الحاكم، وطلب في رسالة الإهداء من كوزيمو روسيلي (Cosimo Rucellai) (الذي توفي في السنة ذاتها) أن يقرأ كتابه (pp. 94, 490).

وبمعزل عن جماعة الجمهوريين الملتهبة حماسةً والتي احتشدت في حدائق أورسيلاري، وُجِدَ فرانسيسكو غويشيارديني (Francesco Guicciardini) (1483 -1540) المهذّب والشاكّ. وهو كان قد نجح في البقاء رغم تغير النظام في عام 1512، أكثر مما نجح مكيافيلي، فخدم البابوات الميديتشيين، وليو العاشر، وكليمانت السابع

---

(10) انظر: Glibert, 1953, p. 147. وللاطلاع على مناقشة نظرية جيلبرت، انظر: Richardson, 1972.

(Clement VII) في سلسلة من الحكومات المهمة. مع ذلك، فإن كتاباته السياسية التي استغرقت السنوات الممتدة بين استعادة الميديتشيين الأولى في عام 1512 وعودتهم الأخيرة في عام 1530 - عرضت موقفاً عقلياً جمهورياً حذراً، وهو النظرة التي يمكن توقعها من أحد أفراد الأسر الفلورنسية الأرستقراطية البارزة. وقد كتب غويشيارديني كرّاسته السياسية الأول عندما كان موظفاً في سفارة في إسبانيا في 1512، وعُرفت الكراسة باسم **حديث لوغرونيو** (*The Discourse of Logrogno*)، واستمد اسمها من اسم المدينة التي اتفق أن كان مقيماً فيها عندما كتب مسوّدتها (Rubinstein, 1965a). وكان بحثه المهم الذي تلا هو كتاب **حوار حول الحكم الفلورنسي** (*Dialogue on Florentine Government*) الذي ألّفه بين عام 1521 و 1523 (Ridolfi, 1967, p. 134). وتبع ذلك، بين عامي 1528 و1530 إكمال كتابه **قواعد سلوك وتأملات** (*Maxims and Reflections*)، وهو عبارة عن سلسلة من لمحات (aperçus) على البشر والشؤون والذي كان أول تخطيط له في عام 1512 (Ridolfi, 1967, pp. 206, 310- 311). وأخيراً، كان آخر كتاباته السياسية، قبل تحوّله إلى إنجاز كتابه العظيم **تاريخ إيطاليا** (*History of Italy*)، الذي كان عبارة عن مجموعة غير منتهية تناولت **آراء في أبحاث مكيافيلي** (*Considerations on the Discourses of Machiavelli*) التي قد يكون قد كتبها في عام 1530 (Ridolfi, 1967, pp. 206- 207).

آخر منظّر مهم في تلك المجموعة وهو الرجل الذي كان العلامة الفارقة الكئيبة لكونه آخر منظّر للجمهورية الفلورنسية كان دوناتو جيانوتي (Donato Giannotti) الذي سبق أن عرفناه خبيراً في الدستور الفينيسي. عاد من فينيسيا إلى موطن رأسه فلورنسا على إثر طرد المديتيشيين في عام 1527، ولعب دوراً مهماً كمنظِّم للميليشيا

المدنية في عام 1527 خلال الحصار الطويل للمدينة بين عام 1529 و1530 (Pocock, p. 273).

وبعد عودة المديتيشيين الأخيرة في عام 1530 عانى من مرارة النفي لمدى الحياة، وخلال تلك الفترة الزمنية ألّف شرحه **للجمهورية الفلورنسية** (*The Florentine Republic*)، الذي كان بمثابة احتفال حنيني أخير بالحرية الفلورنسية التي كانت الموضوع الرئيسي لعصر كامل.

مثل أسلافهم، كان المثال الأعلى الأساسي الذي أخلص له أولئك المنظرون هو الحرية السياسية. صحيح أن تلك القيمة كانت موجودة، في بعض الأحيان - وبخاصة عند غويشيارديني - وإن بمعنى من الالتزام أقل حماسةً مما كان عند بعض الكتّاب الأولين الذي درسناه. وأرادنا غويشياارديني في كتابه **قواعد سلوك** أن نكون على حذر من «أولئك الذين يلقون مواعظ حماسية عن الحرية «مؤكداً على أن «جميعهم، تقريباً» ذوو مصالح خاصة في عقولهم، وأنهم «إذا رأوا أنهم سيكونون في حال أفضل في ظل حكم مطلق، فإنهم سيندفعون إليه بأسرع ما يستطيعون» (p. 58). ومع أن دفاعه عن أهمية الحرية في البحث في الحكم في فلورنسا، فإنه فعل ذلك استناداً إلى أسس سوسيولوجية لا أسس أخلاقية بمعنى دقيق (Gilbert, 1965, pp. 98-99). وقد اقتنع بملاحظته، التي ضمّنها كتابه **خطاب لوغرونيو** (*Discourse of Logrogno*)، بأن أهالي فلورنسا اعتادوا على حريتهم كأنهم «ولدوا لها» واعتبر ذلك «ملائماً وطبيعياً للمدينة» (p. 223).

وكما قال بأسلوب براغماتي وريبي متميز في حواره المتأخر، فإن النتيجة المتضمنة مفادها أنه يصعب زمانئذٍ إدخال شكل مختلف من الحكم في فلورنسا حتى لو أمكن تبيان أنه أفضل. وذلك، لأن

«المدينة كانت حرة دائماً» وهي متعلقة تعلقاً طبيعياً بالحرية»، والفلورنسيون ملتزمون التزاماً لا ينفكّ بتقاليدهم السياسية و«أحوالهم المؤسسة» للدفاع عن تلك القيمة التي تلقوها (pp. 97-99).

المألوف هو اعتبار الأهم للحرية السياسية أن يكون الاعتقاد بها بمفردات تقليدية وأقل التباساً. فباتريزي، على سبيل المثال طالب في الفصل الذي عنوانه: «في المساواة بين المواطنين» في كتاب **تأسيس جمهورية** (*The Institution of a Republic*) أن «واجب كل إنسان الاهتمام بالحرية، التي نحوها يجب توجيه روح مدينته كلها» (fos. 24a, 25a). ومثل ذلك فعل رينوتشيني الذي افتتح **حواره في الحرية** (*On Liberty*) بمناجاة «حب الحرية» كأساسٍ للحياة السياسية (p. 272). وتفجّع للواقع الذي أفاد، أنه، بالرغم من تعلّق المدن الإيطالية، في وقتٍ من الأوقات باستقلالها، فإنها تجد، الآن، رغبتها في حياة الحرية» محبطةً من قِبَل الطغاة (pp. 272 - 273). وأكّد على أن نوع «التوق الشديد للحفاظ على حريتها»، التي عرضها شعب فلورنسا في وقت من الأوقات، هو ما يجب استرداده، وقبل كل شيء، إذا كان لهم أي رجاء في حياة مدنية ناجحة وسعيدة (p. 274).

من الجوهري لفهم كتاب مكيافيلي **خطابات** بأنه هو أيضاً، كان معنيّاً، وبشكل أساسي، بدعم مجموعة القيم ذاتها[11]. وهناك ما يُقال عن أن تلك الحقيقة الفاصلة صارت غامضةً بالاتجاه السائد نحو الإصرار على عدم وجود فروق مهمة بين كتاب **الأمير** وكتاب

---

(11) هو إنجاز Baron, 1961 وPocock, 1975 الذي أوضح ذلك وضوحاً لا لبس فيه. انظر: Baron, 1961, p. 228 وPocock, 1975, p. 316 وبالرغم من أنني أختلف عنهم في تحليلاتهم في نقاط تفصيلية عدّة، فإن لكليهما نظرات عامة جليلة وديني لها عظيم.

خطابات، وأن أفضل تعامل مع الكتابين [بعبارة غيركِنْ (Geerken)] يكون في اعتبارهما «مظهرين، يعتمد كل واحد منهما على الآخر، لنظرةٍ موحّدةٍ عضوياً» (Geerken, 1976, p. 357). ولا ريب في أن كتاب **خطابات** احتوى على إشارات عديدة إلى كتاب **الأمير**، وأيضاً، صياغة للعديد من الأفكار المركزية الموجودة في الكتاب الأسبق في الظهور: فهناك التناقض الكامل بين الجرأة والحظ، وهناك التأكيد ذاته على دور الشجاعة الصرفة في التغلّب على عداوة الحظ، ونفس الأخلاق السياسية المتميزة والثورية المشادة على التمييز الحادّ ذاته بين الشجاعة والفضائل.

ومع ذلك، نقول، إنه من الضلال بمكان. التكلم الخالي ومن أي تعديل، كما فعل غيركِنْ وآخرون مؤخراً، عن «الوحدة الأساسية» بين الكتابين (Geerken, 1976, p. 357). ففي كتاب **الأمير**، كانت القيمة الأساسية التي نظَّم حولها مكيافيلي نصحه هي الأمن: فقد قيل للأمير إن عليه، وقبل أي شيء، أن يحافظ على دولته، وبعد ذلك يسعى طلباً للشرف، والمجد والشهرة. خلافاً لذلك، كانت القيمة الأساسية في كتاب **خطابات** هي الحرية: هذا هو المثال الأعلى، لا مجرد الأمن، الذي أرادنا مكيافيلي أن نضعه فوق كل اعتبار آخر، بما في ذلك الإملاءات الأخلاقية التقليدية.

أوّل ما ظهر معنى مركزية الحرية السياسية في الخطاب الافتتاحي في كتاب **خطابات**، عندما كان مكيافيلي بصدد وصف نمو الحرية في روما القديمة، وذكر بأن «الذين أظهروا حكمةً في تأسيسهم الجمهورية اعتبروا صيانة الحرية أحد أكثر الأمور الجوهرية التي عليهم أن يوفروها» (p. 115). وكرر الرأي ذاته في الفصل الخاص بالحديث عن صعوبات الحفاظ على الحرية، مؤكداً على أن الهدف الرئيسي لأي مشرّع عامل «في تأسيس جمهورية» يجب

أن يكون «أن ينظر في جميع القوانين اللازمة للحفاظ على الحرية» (p. 230). وأضاف، في نهاية الفصل ذاته، قائلاً، إن عظمة الجمهورية الرومانية يمكن عزوها، وبمقدار كبير، إلى الحقيقة المفيدة أن قادتها لم يتوقفوا عن إدخال «مؤسسات جديدة دعماً للحريات التي تمتعت بها» (p. 232). وبعد ذلك عزّز ذلك الاعتقاد بالقيمة العليا الأولية للحرية بأمثلة عديدة. فعندما يأتي على ذكر إعجابه الخاص بالمدن الألمانية، في زمنه، فإن السبب الذي قدمه هو أنها «تتمتّع بالحرية، وتشرف على قوانينها بطريقة لا تسمح للأجانب ولا لسكانها أن يتجاسروا على اغتصاب السلطة فيها» (p. 244). وعندما تحوّل، في خطابه الثاني، لدرس إدارة روما لمناطقها المحتلّة، قال بأن اهتمامه الرئيسي بذلك الموضوع مستمد من الحقيقة المفيدة أن مثل ذلك التوسّع لعب دوراً، وبشكل ثابت، في مساعدة الجمهورية «لتظل، وإلى الأبد» متمتعة بحرياتها السلمية» (p. 335). وعندما بحث، وبتفصيل أوسع، العلاقة بين الجمهورية الرومانية الأولى وجيرانها، استشهد، موافقاً، برأي أحد أعضاء مجلس الشيوخ الروماني (Senator) الذي أعلن قائلاً «إن الذين عقولهم تركّز على الحرية، وليس إلاّها» هم «الذين يستحقون أن يعتبروا رومانيين حقيقيين» (p. 350).

كذلك تبنّى مكيافيلي تحليل مصطلح «الحرية» ذاته الذي وضعه الإنسانيون الفلورنسيون الأوائل. فقد عنى «بالحرية»، وقبل أي شيء آخر، الاستقلال من العدوان الخارجي والطغيان. وهكذا، ساوى بين اللحظة التي «حصل فيها (الفلورنسيون) على حريتهم» واللحظة التي تمكنوا فيها من إزاحة سلطة الإجراءات القضائية من الأيدي الأجنبية (p. 232). وبمثل ذلك، تكلم عن الزمن عندما «احتل فيه الرومان أفريقيا وآسيا، وأخضعوا القسم الأكبر من

اليونان» بأنه كان الزمن الذي «صاروا فيه آمنين في حريتهم» إذ لم يعد لهم «أي أعداء يخشونهم» (p. 162). ثانياً، عندما تكلم مكيافيلي عن الحرية، كانت تجول في خَلَده فكرة قوة الشعب الحرّ في حكم نفسه عوضاً عن أن يكون محكوماً من أمير. وكرَّس الفصل السادس عشر من خطابه الافتتاحي لتطوير تمييز حادّ بين «شعب اعتاد أن يعيش تحت حكم أمير» وشعب نجح في التخلّص من هذا النمط من «حكم الطغيان»، «فصار حراً» (pp. 153-154). وعندما تحوّل، في الفصل التالي، إلى البحث في أصول الجمهورية الرومانية، اعتبر اللحظة التي طرد فيها الملوك وتأسَّس حكم ذو شكل تمثيلي بأنها معادلة لتلك اللحظة التي كانت فيها روما قادرة على «اكتساب الحرية والحفاظ عليها» (p. 158).

ليس من المبالغة في شيء أن نقول، إن الانشغال السابق، لمكيافيلي، فالحرية السياسية، قد وفّر له الموضوع الرئيسي في **الخطابات** الثلاث جمعيها. فقد خُصِّص الخطاب الأول، وبمقدار كبير، لإظهار كيف تمكّنت روما من التخلّص من ملوكها وتحقيق العظمة في نظام من الحرية الديمقراطية. وكان الهدف الرئيسي للخطاب الثاني الدلالة على كيف ساعد التوسّع المتعاظم لروما كقوة عكسرية على الحفاظ على حرية شعبها. وخُصص الخطاب الثالث لشرح «مقدار إسهام بعض الرجال في عظمة روما وما أنتجوه من نتائج مفيدة عديدة في المدينة»، وبخاصة الاستمرارية الطويلة لحرياتها السياسية (p. 390).

إحدى النتائج التي استخلصها الإنسانيون الأوائل من تأكيدهم المماثل على أهمية الحرية هي في القول، بما أن أفضل ضمان لهذه القيمة هو في النمط المختلط من الحكم الجمهوري، إذن، لا بدّ من أن تكون الجمهورية هي أفضل شكل للحكم. وقد وافق على هذه

الحجّة جميع ورثتهم الفكريين في أواخر عصر النهضة. لذا، بدأ باتريزي شرحه في كتاب **تأسيس جمهورية** (*The Institution of a Republic*) بالسؤال: «أيهما أفضل، أن نحكم من أفضل الأمراء، أو أن نحيا في مدينة حرة تمتع بأفضل القوانين والتقاليد؟» (fo. 8a). وكان جوابه، وبلا تردّد، أن «الجمهورية أفضل من الإمارة»، وذلك «لا يمكن إلاّ الحكم بأن الحياة آمنةٌ في حكمٍ جمهوريٍّ منها تحت حكم أمير» (fos. 8b, 10b). حتى غويشياردينّي نفسه وافق موافقة حسودة على وجهة النظر ذاتها. فهو أكّد في كتابه **قواعد السلوك** (*Maxims*) على أن «نواقص وعيوباً كبيرة موجودة في الحكم الشعبي»، ولا يجد الإنسان الحكيم مفراً من القبول بتفضيل النظام الجمهوري بوصفه «الأقل شرّاً» (p. 100). ومع ذلك، نجده موافقاً في كتابه **اعتبارات** (*Considerations*) على أن «المدينة تكون أوفر حظاً تحت حكم شعبي منها تحت حكم أمير» (p. 106). وانتهى إلى الاستنتاج، بأنه إذا كان ثمة مجال للاختيار، فإن تفضيله الدائم هو شكلٍ خليط من الحكم الجمهوري، لأن هذا يقدم أفضل وسيلة للتأكُّد من ضمان «حماية الحرية ضد أي مسعى للقمع في الجمهورية» (p. 71).

ومرة ثانية نقول، إن مكيافيلي اعتنق مجموعة القيم ذاتها في كتابه **خطابات** لذا، هناك نوع من التضليل أن يُقال، كما فعل كاسيرر (Cassirer) وآخرون، إن مكيافيلي لا يتعدى أن يكون «عالماً في الحياة السياسية وتقنياً فيها» وملقياً، بلا حماس، نظرةً عامة على أشكالها المختلفة ومصنفًا لها (Cassirer, 1946, p. 156). والواقع هو أنه كان نصيراً دائماً ومتحمساً للحكم الشعبي. صحيح أنه قال - وكان في قوله منسجماً مع حجته الأولى الموجودة في كتاب **الأمير** - إنه «إذا افترض أن أعيدت النهضة» إلى «دولةٍ منهارة»، فإن ذلك سيكون

«بواسطة شجاعة شخصٍ واحدٍ حي في ذلك الزمان، وليس عبر شجاعة الشعب، ككل» (p. 159). غير أن موقفه العام في كتاب **خطابات** من أي شكل من أشكال الحكم الملكي هو موقف العداء الواضح. وأشار إلى «أنه وُجِدَ ويوجد أي عددٍ من الأمراء، غير أن الصالحين والحكماء منهم كانوا نفراً قليلاً» (p. 252). ومن الوجهة التاريخية، ذكر أن الميل الرئيسي تمثّل في الافتراض أن الملوك والأمراء» لم يكونوا يفعلون سوى التفوق على الآخرين بالتبذير، والدعارة والتحرر من القواعد الأخلاقية بكل أشكالها» (p. 107). وهكذا، لم يتردّد في المصادقة على الرأي الأرسطي المفيد أن نظاماً جمهورياً من النمط الخليط هو المفضَّل على أي من أشكال الحكم «الصافية»، بما في ذلك حكم الأمراء (p. 109). وتابع، بعد ذلك، معلناً بوضوح لا لبس فيه، أن حكم الشعب هو «أفضل من حكم الأمراء»، وقدّم عدداً كبيراً من الأسباب التي تسوِّغ ذلك الاعتقاد (p. 256). فما يظهره الشعب من نكران لجميل المواطنين هو «أندر مما يظهره الأمراء من نكران» (p. 184). و«بالنسبة إلى الخطأ في الرأي»، فإن الشعب يخطئ «أقل مما يخطئ الأمراء» (p. 499). وعادةً ما يكون «اختيار الشعب أفضل» من اختيار الأمير، «في انتخاب الحكام» (p. 255). وعلى العموم، قيل، إن الشعب «أكثر حكمةً، وأكثر استقراراً، ورأيه أفضل من الأمير» لأن «أخطاءه أقل»، وفي النتيجة «تكون الثقة به أكبر» (pp. 255, 260). والأهم من كل ذلك «أن الواضح الذي لا ريب فيه» هو أنه عندما يكون الشعب، ككل، هو وحده المسؤول عن الحكم، فإن «الصالح العام يكون مُراعياً رعايةً صحيحة» بمعنى أن «كل ما يعزّز يُنفذ» (p. 275, p. 154).

وعلى كل حال، كان هناك اختلاف مهم في الرأي في أوساط أولئك المنظّرين الجمهوريين المتأخرين حول طابع النظام ذي الحكم

الذاتي الذي أرادوا الولاء له. وقد نشأ ذلك بخصوص مسألة ما إذا كان الواجب أن يكون رجحان السلطة السياسية للأرستقراطية أو للمواطنين، ككل. وكان الجواب التقليدي هو أن أسس الجمهورية ذات النظام الجيّد يجب أن تكون واسعة (Largo) لا ضيّقة محصورة (Stretto)، وفيها جهاز مسؤول عن تعيين معظم الموظفين (*Consiglio Grando*) وليس على قيادة نخبة صغيرة (انظر Gilbert, 1965, pp. 60, 156). وقد أعاد جيانوتي إحياء ذلك الرأي، وبتأكيد كبير، وبسطه في أحد عناوين فصل في الكتاب الثالث لكتابه **الجمهورية الفلورنسية** (*The Florentine Republic*)، قائلاً: «يجب أن تؤسس الجمهورية على الشعب»، وكرّس بقية القسم للنقاش لصالح ذلك الرأي (pp. 104-202).

فذكر أنه «في الجمهورية الميّالة إلى الإمارة» قد تؤدي طموحات النبلاء، في النهاية إلى دمار حريات كيان المواطنين ككل (pp. 105-106). لذا، استنتج أن «الجمهورية ذات النظام الجيّد» يجب أن تُشاد على قيادة شاملة (*Consiglio Grande*) لجميع مراتب المواطنين المختلفة - لا الفئة الارستقراطية والنوع المتوسط وحدهما، بل الشعب العادي، أيضاً، حتى لو كانت وضعيتهم لا تسمح بأن يكونوا مؤهلين للخدمة كحكام (p. 118). هذا النمط من الترتيب حيث «تُناط العناية بالمدينة بجميع مواطنيها» هو الأكثر تحقيقاً للاستقرار، وللحفاظ على القيمة الحاسمة التي هي الحرية، من شكل نظام أرستقراطي منظّم حصري (p. 119, Pocock, 1975, pp. 310 - 313).

نجد ذات التفضيل للحكم الواسع (*governo largo*) عند مكيافيلي، أيضاً، الذي قد يكون جيانوتي قد استمدّ منه بعض حججه. فقد كان مكيافيلي قد ناقش المسألة في الفصل الخامس لخطابه الافتتاحي، قائلاً، «بما أنه يوجد في كل جمهورية طبقة عليا

وطبقة دنيا، فقد يطرح سؤال مفاده، بأي أيدٍ يُفضَّل وضع حراسة الحرية» (p. 115). ورأى أنك إذا كنت تودّ «الإبقاء على الوضع القائم (status quo)، فهناك ما يمكن أن يُقال دعماً للرأي المفيد - الذي وافقت عليه مدينة إسبارطة القديمة، وأيضاً، فينيسيا الحديثة - أن العناية بالجمهورية يجب أن يعهد بها إلى النبلاء (pp. 116-117). غير أنه قال مؤكداً: «إذا كنت تفكر بجمهورية تتطلع لتأسيس إمبراطورية»، فالشعب ككل، عندئذٍ، يجب أن يكون حارس الحرية (pp. 116-117). وأضاف موضحاً، لاحقاً، قائلاً، وهو في مجال مناقشة المزايا التنافسية للإمارات والجمهوريات: إنه ما دام هناك جواب عام على السؤال، فإنه مؤيد لفكرة «الجماهير» ضد المنافحين عن حكم الأقلية (p. 252). وأشار بإعجاب إلى مَثَل «الشعب الروماني، الذي لم يخنع ويُذل كالعبيد، ولم يحكم بعجرفة»، ما بقيت الجمهورية بعيدة عن الفساد (p. 253). ويَخْلُصُ إلى ملاحظة مرتفعة النبرة قائلاً «هناك كل المبررات لتشبيه صوت الشعب بصوت الله» (p. 255).

ضد ذلك التفضيل للحكم الواسع صنّف شكل أرستقراطي من الحكم الجمهوري أكّد على الحاجة لطبقة حاكمة متماسكة وصغيرة لتوفّر للشعب قيادته. وكان باتريزي ميّالاً لذلك الوضع في بحثه «ما الأنواع الموجودة من الجمهورية»، وذلك، في الفصل الرابع من كتابه **تأسيس جمهورية** (fo. 16a). وكان حريصاً في إعلانه أن «أفضل شكل للجمهورية هو الذي يختلط فيه جميع أنواع البشر» (fo. 18b). واعتبر أنه من الجوهري (161) «أن يكون الحكم في أيدي النبلاء وليس الدهماء»، هذا، إذا كان الوضع يقتضي اختياراً بين «حكم النبلاء وحدهم أو حكم الدهماء وحدها»، وذلك، لأن النبلاء يظهرون إخلاصاً أعظم للمصلحة العامة (fos. 18a- b). وكما يمكن

أن يتوقع واحدنا، كان غويشيارديني المنافح القوي عن تلك النظرة، وهو الذي شنَّ هجوماً قوياً على مكيافيلي في كتابه **أفكار حول الخطابات**، لأنه حاول الدفاع عن وجهة النظر المعاكسة. وأكّد غويشيارديني على أن كيان الشعب هو، وببساطةٍ، «عاجز عن البتّ في أمور ذات أهمية عظيمة»، لأن الشعب يتصف بالحماقة والتقلّب، والظمأ إلى التغير، والشك الذي لا كابح له» و«الحسد اللامتناهي من كل من يملك ثروةً أو منزلةً» (pp. 66, 106). وهذا معناه، أن «أي جمهورية تترك للشعب أن يقرر شؤونه سرعان ما تتآكل»، لأنها ستكون «غير مستقرة وتتطلع إلى التغير، دائماً»، كما سيكون «خداعها سهلاً وتضليلها سهلاً من قِبَل الطامحين من الرجال ومن الخونة» (p. 66). ويخلص غويشيارديني إلى القول، إن سبيل الحكمة هو في المعرفة «أنه يجب أن لا يعطي أحد السلطة للشعب في المسائل المهمة (p. 66). وعوضاً عن ذلك، على المرء أن يضع إدارة الجمهورية في أيدي الأفاضل الذين «سيحكمونها بذكاء وبحكمة أعظم من أن يقدر عليها الجمهور»، وذلك لأنهم يملكون «حكمةً أوسع وصفات صالحة» (pp. 64, 71).

وأخيراً نقول، إن أولئك الكتّاب يعزّزون تفضيلهم «للحرية» الجمهورية عن طريق تقديم سلسلة من التأملات القوية الانحياز في تاريخ روما القديمة. وهنا، ومن جديد، مالت تعليقاتهم إلى تكرار الأحكام التي سبق أن وضعها الإنسانيون «المدنيون» التابعون لمدرسة بروني. فمن ناحية شجبوا يوليوس قيصر بعنف بوصفه المدمّر لحرية روما. وباتريزي هاجمه واصفاً إيّاه بأنه «مغتصب الجمهورية» وأنه كان «مناسبة للطغيان» (fo. 90a). ورفضه غويشيارديني بانفجار انفعالي غير مألوف في كتابه **اعتبارات**، بوصفه شخصاً «كريهاً ووحشياً ساقه الطموح إلى السلطة لكي يقيم دكتاتورية في بلاد حرّة» ضد حاجات

ورغبات شعبها (p. 77). ومن ناحية أخرى، نراهم يرفعون قيمة الفضيلة والبساطة في الجمهورية الرومانية الأولى، وعند أبطالها. وباتريزي، بخاصة، قدّم وصفاً مدهشاً لمؤسساتها ورجالها الذين أقاموها، قائلاً: إنه، في أيِّ نقاش حول بنية جمهورية ذات نظام جيد «من الممكن اتخاذ روما، دائماً، كأفضل مثل» (fo. 80a).

وها نحن نجد ماكافيلّي مردّداً، ومن جديد، الأفكار الرئيسية التقليدية. أكَّد على أنه يجب «أن لا يُخدع بشهرة قيصر»، لأن حقيقة صعوده إلى السلطة هي في «أنه نجح في وضع غشاوة على عيون الجماهير» فجعلهم «غافلين عن النير الذي وضعوه هم أنفسهم حول أعناقهم». ومكَّنه ذلك من أن يصير «طاغية روما الأول» وأمِنَ «أن لا تستعيد (المدينة) حرياتها من جديد» (pp. 135 - 136, 158, 203). ومقابل ذلك، نجد أن الأكثرية الواسعة من الأبطال الذين وصفهم مكيافيلي بصفات الاحترام العظيم عاشوا في الجمهورية الرومانية الأولى في الفترة الزمنية التي سبقت اندلاع الحرب القرطاجية الأولى (انظر: Wood, 1967, pp. 161-162). وكان نموذجه الأصلي للوطني المدني هو جونيوس بروتوس (Junius Brutus)، الموصوف بأنه «أب حريات روما» (p. 390). أما قائده العسكري المفضَّل فكان كاميلوس (Camillus)، «أحكم جنرالات روما» الذي قال، إن سلوكه «يستحق الالتفاتة من قِبَل جميع الحكام» (pp. 347, 443). والمثال الأعلى في الفضيلة المدنية قدمه سيبيو (Scipio) الذي كان نموذج سلوكه هو النموذج الذي حثّ كل مواطن أن يحاكيه، معبراً عن الأمل في أن يتعلم كل فردٍ «أن يتصرف في أرض أجداده مثل سيبيو، لا مثل قيصر» (p. 135).

بالإضافة إلى البحث في مثال الحرية الأعلى، كرس أولئك المنظّرون مقداراً كبيراً من الانتباه لمسألة لا تقل مألوفيةً هي مسألة،

كيف تُعطل أو تفقد حرية الشعب في الشكل الجمهوري للحكم. فبدأوا بإحياء فكرة كان قد ناقشها، أصلاً، الكتّاب ما قبل الإنسانيين، مثل لاتيني وموساتو، لكنها غُمرت، فيما بعد، في التدفقات الوطنية التي أطلقها بروني ومدرسته: والفكرة هي أن أحد الأخطار الرئيسية التي تهدد الحفاظ على الحرية والفضيلة العامة شكله التكريس المتطرف في طلب الثروة الخاصة.

وصف بوكوك استعمال غويشيارديني لتلك الحجة، مع طلبه وجوب كبح الترف التبذيري المفرط بأنه «اقتراح سافوناورلي (Savonarolan)»، و«تحويل» النظرة بيوريتانية تزمتيّة مماثلة إلى «خطاب أقل مسيحيةً» (pp. 135, 136). وعلى كل حالن سبق أن رأينا، أنه، بالرغم عن هجوم سافونارولا على «عبثيّات» الفلورنسيين، فإنه أظهر بأنه راغب في المصادقة على الرأي الإنساني «المدني» الأسبق المفيد أن الثروة العظمى للمدينة يجب التعامل معها كعلامةٍ لامتيازٍ خاص. وعكس ذلك كان حس الغضب عند غويشيارديني على «الشهوات الجامحة» لهؤلاء الذي يسعون وراء الغنى بدلاً من «المجد الحقيقي»، وهو من بقايا الأخلاقيين الكلاسيكيين مثل سالوست (Sallust) وجوفينال (Juvenal) الذين سبق أن وصف موساتو مشاعر اشمئزازهم من الغنى الضخم في روما القديمة. وبعده، ذكر ذلك سالامونيو[12] (Salamonio). وقد احتوى البحث السياسي الأول **خطاب لوغرونيو** لغويشيارديني على شجبٍ

(12) للاطلاع على ملاحظات غويشياردينى، انظر: *The Discourse of Logrogno*, p. 257.

وللاطلاع على موساتو كلياً للفكرة الرئيسية ذاتها، وللدليل على أن سالوست كان أحد مصادره الرئيسية، انظر: Rubinstein, 1957, pp. 172-175. وللاطلاع على ما قال سالامونيو عن سالوست، انظر كتابه: *Sovereignty* وبخاصة fos. 19a - 19b.

«لآلاف الاغتصابات للحكم» و «آلاف الخيانات» التي نشأت في الحياة المدنية نتيجةً للسعي المفرط في طلب الربح، وخلص إلى القول بصوت مرهق» ذلكم مرض وصعب كثيراً، وقد يستحيل اقتلاعه» (pp. 257-258). وما كان ذلك مجرد لحظة تحول بيوريتاني عابرة من جهة غويشيارديني، لأنه عاد إلى تلك الحجّة في مواضع مختلفة في كتابه **قواعد سلوك**، بعد عشرين سنة تقريباً. وقد حزن للواقع المفيد أن «أسلوب الحياة» الشائع في أوساط «شعب فلورنسا» هو «أن كل واحدٍ يريد الكثير ليصير غنياً» (p. 102). أما السبب الذي ذكره للتعبير عن إنذار بالخطر من تلك الحالة غير المشرِّفة، فتمثّل في قوله «إنه من الصعب الحفاظ على الحرية في مدينتا»، لأن «تلك الشهيّة تجعل الناس يسعون وراء مصالحهم الخاصة بدون احترام أو تفكير بالشرف والمجد العموميين» للمدينة ذاتها (p. 102).

هذا النوع من كراهية «عادات الإسراف» بوصفها تهديداً للحرية السياسية عبّر عنه مكيافيلي بقوة أعظم في كتابه **الخطابات**، وذلك، بعد سنين قليلة من إعادة غويشيارديني وسلامونيو إحياء الحجة وتعميمها من قِبَل عددٍ من أخلاقيي فينيسيا - Gilbert, 1973, pp. 277) (280. وأعلن مكيافيلي في خطابه الثالث أن «الثروة غير الجديرة بالاحترام» هي سبب ثابت للفساد المدني، وأضاف قائلاً، إنه يتمكن، بسهولة، «أن يتحدث مطولاً عن امتيازات الفقر على الغنى»، «وكيف يجلب الفقر الشرف للمدن» في حين «دمّرها الشيء الآخر»، وغالباً ما قام الآخرون بالتدمير (pp. 452, 477). وأضاف موضحاً أنه عندما كان يشير إلى أولئك الأخلاقيين الأوائل، فقد كان يفكّر بكتّاب مثل سالوست (Sallust) وجوفينال (Juvenal) (انظر (Gilbert, 1965, p. 175). وهذا يبرز بوضوح في الفصل التاسع عشر من الخطاب الثاني، الذي بحث فيه المسائل التي تنشأ عندما تنطلق

الجمهورية لاكتساب مناطق جديدة (p. 334). وبيّن أن الفتوحات «لا يكون ضررها قليلاً حتى على الجمهوريات الجيدة النظام عندما تكون المنطقة أو المدينة التي كسبتها ذات عادات إسراف وترف» (p. 338). وأضاف قائلاً، إن طبيعة الخطر الذي تشمله الفتوحات «لا يمكن وصفه بأفضل من الوصف الذي وضعه جوفينال في كتابه **الهجاء** (*Satires*)، عندما ذكر أن اكتساب أرضٍ أجنبية عوّد روما على عادات أجنبية «حتى تملكها النّهم والانغماس» في الشهوات، التي حلّت محل الاقتصاد في النفقات وفضائلها العليا الأخرى، فكان ذلك ثأراً من قِبَل العالم الذي احتلته» (p. 338).

وهناك خطر إضافي ومألوف أكثر من سواه على الحرية التي ناقشها هؤلاء الكتّاب يمثل في عهدة الدفاع عن المدينة للجنود المرتزقة. وقد بحث جيانوتي هذا الموضوع بأسلوب منخفض الصوت، ولا ريب في أنه فعل ذلك لإعجابه بفينيسيا، التي نجحت في الربط ما بين توظيف المرتزقة والحفاظ على المدينة (Pocock, 1975, p. 306). وجرت العادة على تكرار الزعم المبتذل، بتأكيد عظيم، الزعم المفيد أن الاعتماد على الجنود المأجورين هو أحد فضائح العصر المدمِّرة. وسبق لنا أن وجدنا باتريزي منتحباً، في الستينيّات (1460s) لأن الإهمال السائد للتدريب العسكري قد «سمح بأن تحتل إيطاليا كلها «من قِبَل أعدائها (fo. 282b). ولا غرابة في أن نجد تشديداً على الشكاوى ذاتها في الفترة الزمنية التي أعقبت العودة التدميرية «للبرابرة» في عام 1494. فغويشيارديني، على سبيل المثال، بدأ كتابه **خطاب لوغرونيو** بالبرهان على أن الجنود المأجورين شكلوا تهديداً، دائماً، على استقرار الحكومات الشعبية. ولم يعجبه مثل فينيسيا المضادّ، لأنه أكَّد (وكان مصيباً) على أنه في الحروب التي أشعلتها عصبة كامبري (League of Cambrai) في عام 1508، كاد

اعتماد الفينيسيين على المرتزقة أن يفقدهم استقلالهم (p. 222).

يضاف إلى ذلك أن مكيافيلي طوّر خط التفكير ذاته في كتابه **الخطابات**، ففي إحدى اللحظات، ذكّرنا - في أحد أوضح إشاراته إلى كتابه **الأمير** - قائلاً، بما أنه سبق أن «تحدث طويلاً» في أحد كتبه الأخرى عن «عدم جدوى المرتزقة والجنود الأجانب، فلا حاجة ليعود إلى الحجج ذاتها (p. 339). غير أنه لم يتمكن من مقاومة الإغراء بتكرار درسٍ اعتبره ذا أهمية خاصة. فبدأ بالإعلان، بأكثر ما يكون من الوضوح، أن «القوى الأجنبية دائماً ما تستتبع انهيار الحريات المدنية» (p. 125). وبعد ذلك أوضح أن ذلك عائد إلى الحقيقة التي تفيد أنها «لا تملك سبباً للثبات عندما تهاجم، يتعدى قيمة المدفوعات الصغيرة التي تعطيها لها»، وهذا الاعتبار «ليس كافياً ولا يمكن أن يكون كافياً ليجعلها مخلصة (p. 218). وفي مناقشته كلها، راح يكمل رأيه بهجوم أعم على الافتقار الكلّي والمدمّر للروح العسكرية الشجاعة عند مواطنيه. فشجب «ضعف الجيوش الحديثة» التي «تفتقر إلى البسالة، ككل» والقيادة الفعّالة، أيضاً (p. 326). وسخر من «الأمراء الكسالى» و«الجمهوريات المتخنّثة» في إيطاليا لقيامها بعمليات عسكرية «للاستعراض وليس لسبب يستحق التقدير» (p. 434). وخلص إلى الاستنتاج الساحق مؤكداً، أن «جميع الجيوش الإيطالية في أيامنا» «لا نفع منها» لأنها «لم تربح أبداً إلاّ إذا صادفت جيشاً فرّ لسببٍ ما» (p. 504).

وأخيراً نقول، إن جميع هؤلاء الكتّاب رأوا الرأي المألوف والمفيد أن السبب الرئيسي لانهيار الحرية الإيطالية تَمثَّل في «الفساد» في الشعب. والكاتب الذي وضع أغنى تحليل لهذا الموضوع كان مكيافيلي. وهناك ما يفيد بأن ذلك التصوّر يقع في صميم كتاب **الخطابات**، لأن مكيافيلي أخبرنا أن هدفه الرئيسي في الكتاب هو

تقديم نصح إلى «أولئك الأمراء الراغبين وتلك الجمهوريات الراغبة في البقاء بريئةً من الفساد» (p. 142) وكان أكمل مناقشة للتصور في الفصلين 17 و18 من البحث الافتتاحي، حيث أوضح أن ما كان يفكر فيه، أساسياً، عندما تكلم عن «الفساد» هو الإخفاق في تكريس الإنسان طاقاته للمصلحة العامة، والميل المماثل لوضع الإنسان منافعه الخاصة فوق مصالح المجتمع. وأوضح ما يدل على ذلك في الوصف الذي قدّمه عن هجوم الفساد على روما القديمة. وساوى تلك العملية بالميل المتزايد عند «الأقوياء» لاقتراح قوانين «لا تكون لحرياتهم العامة، وإنما بغية زيادة قوتهم هم» (p. 162). ورأى أن ذلك النمط من التطوّر هو الذي شكل التهديد الأخطر للحرية. وشُرِحَتْ هذه النقطة بمقارنة سلوك الشعب الروماني بعد طرد ملوكهم عندما نجحوا، «منذئذٍ، في اكتساب (حريتهم) والحفاظ عليها» مع سلوكهم لحظة «القضاء على أجهزة القيصر (Caesar) كلها» في الإمبراطورية الأولى، عندما لم يفشلوا في استعادة حريتهم فقط «لكنهم ما استطاعوا القيام بمجرد بداية» (p. 158). وحاجج مكيافيلي قائلاً إن «النتائج التي كانت بذلك التنوّع في المدينة الواحدة، وفي ذات المدينة، لم يسببها شيء آخر سوى أن الشعب الروماني في زمن التاركينز (Tarquins) لم يكن قد فسد بعد، لكنه صار فاسداً فساداً عظيماً في الفترة اللاحقة (p. 158). لذا، نقول، إن جوهر عقيدة مكيافيلي، كما لخصها في بداية الفصل 16، هو «الشعب الذي صار فاسداً يعجز، لمدىً قصير، ويعجز حتى للحظة، عن التمتع بحريته» (p. 154).

ولاحقاً، ردّد مكيافيلي الفكرة الرئيسية ذاتها، وبتأكيد أعظم، وذلك، في كتابه **تاريخ فلورنسا** (*History of Florence*)، وهو عمل فوِّض بكتابته في عام 1520، وقدّمه للبابا الميديتشي كليمانت

السابع (Clement VII) في عام 1525 (Gilbert, 1972, pp. 82, 84 - 85). بعد أن عرض نظرة عامة شملت مشاهد عديدة عن التاريخ المبكر لإيطاليا وفلورنسا في كتابيه الافتتاحيين، تحول لكي يقدم تحليلاً ذا تفصيل أوسع من حظوظ فلورنسا خلال الفترة الممتدة من النصف الثاني للقرن الثالث عشر إلى وفاة لورنزو الثاني (Lorenzo II) العظيم (magnifico) في عام 1492. وكان الفساد المتزايد في المدينة خلال تلك الحقبة الزمنية، موضوعه الذي لا يتغير، وقد وضع تمهيداً لكل قسم عبارة عن فصل تقديمي خطابي استهدف شرح كيف فقدت الشجاعة باطراد. وشملت افتتاحية الكتاب الثالث تشكّياً مفاده أن استبعاد النبلاء من الحكم في مجرى القرن الثالث عشر كانت نتيجته تدمير «قدرتهم في السلاح» و«شجاعة روحهم»، وأضاف قائلاً، ولمّا لم يعترض فسادهم المتنامي بأي فضيلة شعبية معادِلة، كان الحاصل «صيرورة فلورنسا فأضعف فأضعف وأكثر خساسة، خلال ذلك الزمن (p. 1141). ومضى الفصل الافتتاحي للكتاب الرابع إلى اتهام الشعب والنبلاء أيضاً في السقوط في فساد متزايد، في النصف الأول من القرن الرابع عشر، قائلاً، في حين كان أفراد الشعب يعملون «كمعززين للفسق»، عمل النبلاء «معززين لظاهرة العبودية»، ولم يظهر أي فريق منهما أقل اهتماماً بالحرية أو المصلحة العامة للدولة (p. 1187). وأخيراً، أكمل الفصل «الافتتاحي للكتاب الخامس قصة القضاء على أخلاق فلورنسا، بتوضيح كيف «شُقّ طريق جديد للبرابرة» عبر فقدان الشجاعة العسكرية عند الفلورنسيين، وذلك في سلسلة من الحروب «بدأت بلا خوف، ونُفِّذت بلا خطر، وانتهت بدون أضرار» (p. 1233). ومع نهاية القرن الرابع عشر، «فإن القوة النشيطة التي حطمها السلم الطويل، في أقطار أخرى»، تحطمت، في فلورنسا «بالجبانة في تلك

الحروب» ولم تخلّف سوى «المفاسد الحالية» لـِ «هذا العالم الفاسد» (p. 1233).

يعتقد، أحياناً، أن مكيافيلي كان «مفكر عصر النهضة الأول» الذي قام بدرس مستفيض لدور الفساد في الحياة السياسية (Bonadeo, 1973, p. 1). وكما كنا رأينا، نقول، إن عدداً من الإنسانيين الأوائل - وبخاصة، ليوناردو بروني - اشتغلوا في درس مسألة كيفية تأمين مصالح المجتمع ككل، أو مصالح مجموعات خاصة من المواطنين وحدها. والحق يُقال، إن إنسانيي أواخر عصر النهضة، وبخاصة مكيافيلي، أظهروا وعياً عالياً بالمسألة، وكرّسوا مقداراً كبيراً من الانتباه غير المسبوق لبحث أسبابها.

السبب الأول الذي أفرده مكيافيلي - متبعاً في ذلك التحليل الأول لبروني - هو في استبعاد أفراد الشعب من لعب دور فعّال، بما فيه الكفاية، في إدارة الحكم. وعندما طرح مكيافيلي هذه المسالة في الفصل 17 من خطابه الافتتاحي، ساوى «الفساد بعدم الكفاءة للحياة الحرّة» عازياً نمو ذلك العجز «ظاهرة عدم المساواة التي يواجهها المرء في المدينة» عندما تنجح مجموعة من رجال الأقلية في السيطرة على مؤسساتها، وتمنع بقية المواطنين من المساعدة في إدارتها (p. 160, Pocock, 1975, p. 209). وأوضح، لاحقاً، ذلك الخطر بدرس تاريخ تطورين في المؤسسات برهنا أنهما كانا قاتلين لحرية الجمهورية الرومانية. تمثّل أحد التَطَوُّرَيْن في تمديد فترات بقاء الحكام في وظائفهم. وهذا حدث في حالة وجود الدكتاتوريين الذين جعلوا روما «مستعبدة» عبر اغتصاب السلطة فحرم منها المواطنون، وكانت النتيجة إطالة حكم هؤلاء الدكتاتوريين (p. 194). وحدث الشيء ذاته في حالة الديسمفيريين (Decemviri) الذين منحوا «سلطة غير مقيدة» لفترة طويلة، وكانت

نتيجتها أن تحوّلوا إلى «طغاة وحرموا روما من حريتها، من غير اعتبار لأي إنسان ولأي شيء» (p. 197). وكان التطور الآخر المماثل في ضرره، والذي بحثه مكيافيلي في خطابه الثالث هو «إطالة مدة القيادات العسكرية» (p. 473).

ومع أن ذلك كان ضرورياً، وذا ضرورة متزايدة، لأن الرومان توسعوا في احتلالاتهم، فإنه برهن، في نهاية المطاف، على أنه مدمِّر لحريتهم (p. 474). وذلك، لأنه «عندما يقضي مواطن مدة طويلة في قيادة جيش، فإنه يكسب محبة الجيش ويحوّله إلى مُوالٍ له». مثل هذه الحالة مكّن سلسلة من الجنرالات الفاقدي الأخلاق، بدءاً من سولا (Sulla) وماريوس (Marius) وانتهاءً بقيصر (Caesar) «من أن يجدوا جنوداً يدعمونهم في أعمال مضادة للمصلحة العامة». وذلك بدوره، عنى أن سلطة القادة العسكريين «في مجرى الأحداث الملائم أدّت إلى سقوط الجمهورية» (p. 474).

غير أن أكثر آراء مكيافيلي إثارةً وهو يعدِّد أسباب الفساد كان في قوله، إن الملامة تقع على المسيحية، أيضاً، وكثيراً. وثمّة سابقة لذلك الاتهام في الرفض الإنساني «المدني» للسلام والراحة (otium) لصالح نظام قيم إنسانية أفعل. غير أن مكيافيلي طوّر تلك الخاطرة السابقة إلى هجوم واسع على المسيحية مثل هجوم القرود الطويلة الأيدي (Gibbon)، لتدميرها الحياة المدنية. وبدأ بالقول، إن الطقوس الدينية ساعدت على حفظ الدولة «في حالة جيدة، وموحدة»، لذا، «أولئك الأمراء الذين يرغبون في البقاء أحراراً، وتلك الجمهوريات التي ترغب في البقاء حرةً عليهم وعليها الحفاظ على الطقوس الدينية بإبعادها عن الفساد» (pp. 142- 143). غير انه أكَّد على أن الدين لا يمكنه الإسهام الإيجابي في الحياة المدنية إلاّ إذا مكّننا من تمديد القيم الحقّة، وهي، عند مكيافيلي، قيم الشهامة، والقوة الجسدية،

وكل ما يؤدي إلى جعل الرجال جسورين» (p. 278). واعتقد أنه كان بإمكان المسيحية، مبدئياً، أن تقوم بتلك الوظيفة، لأنها «تسمح لنا بتمجيد أرض الآباء والدفاع عنها»، وأن ندرّب أنفسنا بشكل يمكننا من الدفاع عنها»، وأن ما حصل في الممارسة هو أن الإيمان المسيحي رفع من شأن القيم الخاطئة، إذ «حدد خير الإنسان الأعلى في التخلّي عن الأشياء الدنيوية واحتقارها» (p. 278). وكانت نتيجة اعتناق ذلك «النمط من الحياة» إضعاف العالم، وتسليمه «فريسة لأشرار» (p. 278). لذلك نراه معلناً، وبلا وجلٍ، قائلاً «إذا سأل الإنسان نفسه كيف كان الناس في قديم الزمان مغرمين بالحرية أكثر مما هم اليوم»، فنحن ملزمون على الإجابة بالقول، إن ذلك يرجع إلى «الفرق بن ديننا ودين تلك الأيام» (p. 277). فقد مجّد «الدين القديم» القيم المدنية فساعد على بقاء الحرية السياسية، بينما ديننا، مجّد الأشخاص المتواضعين والغارقين في التأملات الفكرية»، فساعد في جلبنا الحالة الفاسدة الحاضرة (p. 278).

لم يكن مكيافيلي الوحيد الذي عرض ذلك التشخيص المثير، إذ سريعاً ما تبنّاه، وباستمتاع واضح، غويشيارديني في كتابه **قواعد السلوك**. فقد وافق على أن «الإفراط في الدين يفسد العالم، لأنه يخنِّث العقل، ويدخل البشر في آلاف الأخطاء، ويحرفهم عن مشاريع عديدة رجولية وكريمة» (p. 104). ومضى ليضيف، مثل مكيافيلي، (لكن بطريقة غير مقنعة، نوعاً ما)، إنه بقوله ذاك لم يكن يرغب في شجب الممارسة الجارية للدين المسيحي، وذلك في نبرة أعنف مما شعر مكيافيلي بالقدرة على استعمالها. وحزن كثيراً للواقعة المفيدة أن «المراكز، التي عمل فيها في خدمة بابوات عدة، أجبرته، ولمصلحته هو، على زيادة مصالحهم». غير أنه أضاف قائلاً «ولولا ذلك كنت أحببت مارتن لوثر مثل حبّي لنفسي»، وكنت سأتشوَّف

بلذة لا يشوبها شيء لرؤية «هذه المجموعة من الأوغاد تنال استحقاقاتها من العقوبة» (p. 48).

بعد بتفكيرهم بما يمكن أن يعرّض الحرية السياسية للخطر، كانت المسألة الأخيرة التي ناقشها أولئك الكتّاب هي مسألة كيفية التغلّب على تلك الأخطار والصعوبات بغية التأمين الأفعل على المثلين الأغليين التقليديين، ألا وهما: الاستقلال والحكم الذاتي. ولا يعني هذا انهم كانوا، دائماً، متفائلين بإمكانيات النجاح في ما أملوه. فباتريزي ومكيافيلي، كلاهما، أدركا أن المهمّة قد تكون مستحلية وسط ذلك الفساد الكثير، وبالتالي، كان عليهما أن يتوجها، كلياً، إلى الأمراء، وليس إلى المواطنين في عصرهم. ومال غويشيارديني إلى الضرب على وتر نغمة أكثر تشاؤماً. وعندما نقترب من كاتب مثل تراجانو بوكاليني (Trajano Boccalini) (1556-1613) في نهاية القرن، نجد أن استنفاذ التقليد قد اكتمل (انظر ,Schellhase 1976, pp. 145-147).

وقد صيغ كتاب بوكاليني **إعلانات من بارناسوس** (*Advertisements from Parnassus*) الذي كُتب في 1612 - 1613 بسخرية قوية وغير مريحة من فكرة الرجاء بإعادة توليد العالم الكلي الفساد. واتخذ الكتاب شكل سلسلة من النقاشات بين أبولو (Apollo) ومختلف الأمراء والفلاسفة الذي زاروا بارناسوس. فذكر قادة الأكاديميات الإيطالية، في مرحلة النقاش الأولى أن «الشهيّة للتعلّم» قد «فُقدت كلياً»، في جميع أنحاء إيطاليا. وطالبوا بعلاج ما «للحفاظ عليها من ذلك الفساد الكبير»، لكن أبولو أجاب، وبلا تردد، قائلاً، لا شيء يمكن عمله (p. 24). وتمكّن مكيافيلي من الدفاع عن نفسه ضد التهمة بأنه كان ذا تأثير ضار، وذلك بالقول، إن حياة الأمراء، هي، في الواقع «مركّب من الكلمات الشريرة والأفعال الأشرّ» .p)

(164. وعلى مقربةٍ من نهاية الكتاب الثاني تصل السخرية إلى ذروتها عندما حاول «عالم بارز» أن يتقدم من أبولو «بخطبة بليغة أُلِّفت في مديح العصر الحاضر» (pp. 324-325). وقد قوبلت الخطبة (ببرودة شديدة»، وقُدّم إلى المؤلف «زوج من المشاهد الممتازة» صنعه تاسيتوس (Tacitus) لمساعدته على رؤية العالم في ضوء مناسب (p. 324). وعندما أعاد النظر، وجد أن العصر مملوء «بالوسائل الحقيرة»، وبفسادٍ من جميع الأصناف حتى أنه لم يستطيع تحمّل التفكير فيه، إطلاقاً (p. 325; Meinecke, 1957, pp. 71-89).

قبل الوقوع في مصيدة ذلك الشعور باليأس الكامل، عمد إنسانيو عصر النهضة المتأخر إلى تكريس الكثير من انتباههم لإحياء وتوسيع عددٍ من الحجج التقليدية الخاصة بالحفاظ على الحرية. فبدأوا بسؤال أنفسهم بنبرة جديدة من الوعي الذاتي، عن كيف يمكن اكتساب معلومات يمكن اعتمادها عن أفضل طرق اقتلاع الفساد والحفاظ على الحرية في الحياة السياسية. وكان الجواب الذي قدّموه والذي كان متضمناً في العديد من الأبحاث السابقة، لكنه ذكر، الآن، بأكثر ما يكون من الوضوح هو أن مفتاح الحكمة السياسية يكمن في الدرس المنظّم للجمهوريات السابقة، وبخاصة، جمهورية روما القديمة. صحيح أن غويشيارديني، بريبيّته المألوفة، شكّل استثناءً، في هذه النقطة. فالافتراض بأنه يمكن إشادة علم سياسيي على دليل من التاريخ صدمه لأنه جسّد نظرةً إلى الشؤون الإنسانية ميكانيكية متطرفة. فردّ في كتابه **قواعد السلوك** بأقصى ما يكون من السخرية من أولئك الذين «يستشهدون بالرومان عند كل منعطف» زاعماً أن مثل تلك المقارنات هي غالباً ما تكون «خارج الموضوع كما هو التوقع من الحمار أن يجري مثل الحصان» (p. 69). وانتقد مكيافيلي، دائماً، في كتابه **اعتبارات حول الخطابات** (*Considerations*

(*on the Discourses*، لأنه ناقش «وبشكل مطلق ومتطرف» على أساس تعميمات تاريخية قليلة، ولإخفاقه في أن يرى أن هناك أحكاماً وقرارات عديدة «لا يمكن شرحها بقاعدة ثابتةً (pp. 66, 101; Phillips, 1977, pp. 69-73, 88).

فالميل الأكثر مألوفيةً هو المصادقة على الافتراض المألوف وهو، كما عبّر عنه بودان (Bodin) فيما بعد، «في التاريخ يظل الجزء الأفضل من القانون الشامل خبيئاً». هنا، كان مكيافيلي غالباً ما يعيد ذكر الموقف الإنساني المتلقِّي بأنه النجاح الأعظم (éclat) (انظر: Kristeller, 1965, p. 28). وكان هدفه الرئيسي من كتابة ذلك الكتاب، كما أوضح في مقدمة خطابه الأول، هو «استخلاص تلك الدروس العملية التي على الإنسان أن يسعى للحصول عليها من دراسة التاريخ» (p. 99). وكان افتراضه المسيطر، وهو ماضٍ في البحث عن تلك الدروس هو أن «البشر يولدون ويعيشون ويموتون بنظام يبقى كما هو» (p. 142).

وكان الإجراء الذي اعتمده، طبقاً لذلك، هو في الافتراض أن «من يودّ أن يتنبأ ما سيكون، عليه أن يفكر بما كان، لأن كل ما يحدث في العالم له مثيل حقيقي أصلي في ما حدث في الأزمنة الغابرة» (p. 157). وكرّر القول، إن سبب ذلك، هو أن «العاملين الذين قاموا بذلك هم بشر» الذين «لهم العواطف ذاتها وكانت لهم دائماً ذات العواطف». وعنى ذلك، بحسب استنتاجه الواثق المألوف أن «ما يلزم أن يحصل هو حصول النتائج ذاتها» (p. 517).

هناك عددٌ من الباحثين الحديثين سعى إلى إحياء هجوم غويشيارديني على افتراضات مكيافيلي المنهجية، في هذه النقطة، فقال هؤلاء الباحثين (كما وصف باترفيلد (Butterfield)) إن مقاربة مكيافيلي كانت «صارمة» وأنه كان «خانعاً» في «احترامه للدولة في

العالم القديم» (Butterfield, 1940, pp. 28-40). تهمة الصرامة بدت قاسية، لأنها تتجاهل الواقعة المفيدة أن مكيافيلي كان قد عدّل، تكراراً، «قواعده» التاريخية المفترضة متنازلاً، ومؤكداً أن «الإنسان لا يمكنه أن يجد مسألة واضحة كل الوضوح وليست عرضة للشك»، وأن أحداثاً كثيرةً تحصل في السياسة وضدها «يستحيل وصف أي علاج» لها (pp. 121-418).

وبالإضافة إلى ذلك، يمكن المجادلة بالقول، إن الهجوم على مكيافيلي لأنه كان «خانعاً» عبر اتِّباعه دروس الزمان الغابر المفترضة، هو قصور في فهم نقطته. ولم يجذبه فن إدارة شؤون الدولة في العالم القديم، لأنه قديم، هكذا، وبكل بساطة. على العكس من ذلك، لقد أكَّد في التمهيد لخطابه الثاني أن «الحقيقة الكلية عن الأزمنة القديمة لم تدرك، لأن ما يكون لغير صالحها كان يُتجاوز بصمت، بينما ما يظهرها عظيمة يتكرر عدّها وبصورة طنّانة وبكل تفصيل» (p. 265) وكان سبب اهتمامه بفن إدارة الدولة القديم - وبخاصة الروماني - هو لنجاحه الفريد، وليس إلاّ (انظر: Gilbert, 1965, pp. 181-182). وهو لا يحثّنا على درس الجمهورية الرومانية لأنها تمثّل ناحية من عظمة العصور القديمة، وإنما لسبب براغماتي كلياً، مفاده «عدم وجود أي مدينة أخرى أو أي جمهورية أخرى بمثل زينتها»، وتستحق المحاكاة و«ناجحة» كما كانت روما القديمة (pp. 104-270).

إنطلاقاً من دليل الماضي، وبتلك الطريقة مضى مكيافيلي ومعاصروه، بعد ذلك، لرسم برنامج واسع مكرّس لضمان قيمة الحرية السياسية. وكان أحد آرائهم - الناشئ من مخاوفهم من الثروة الخاصة - هو أن الحرية والفقر ينسجمان. وقد اختتم غويشيارديني كتابه **خطاب لوغرونيو** بالملاحظة المفيدة أنه، بالرغم من أن المدن

الحرة لا بدّ لها من أن تكون غنية، فإن سكانها الأفراد يجب أن يبقوا فقراء، ومن غير تفاوت عظيم في الثروة قد يسبّب الحسد وبالتالي، يعزِّز الاضطرابات السياسية (pp. 258-259).

وبنفس الرأي - الذي كان من الممكن أن يسبب جِرماً كنسياً لبروني (Bruni) وأتباعه - تلقّف ذلك سريعاً، منظّرون عديدون لهم صلة باجتماعات حدائق أوريسيلاري (Oricellari Gardens). فذكر بروشيولي (Brucioli) الفكرة في نهاية حواره **الجمهورية** (*The Republic*)، بينما راح مكيافيلي يكرر عقيدة غويشيارديني، كلمةً كلمةً في بحثه الثالث (انظر Gilbert, 1965, pp. 151-152). وكان الاقتراح الأول لمكيافيلي لتجنّب الفساد في «الأوقات الصعبة» يمثل في «إبقاء المواطنين فقراء»، وبعد ذلك، كرَّر بتأكيد كبير على أن أي مؤسسة «تبقي المواطنين فقراء» ستكون «أنفع» مؤسسة نملكها «في دولة تتمتع بالحرية» (pp. 452- 475).

الاقتراح الآخر الذي وضعه هؤلاء الكتّاب مثّل، أيضاً، ما يعاكس قيم الإنسانيين «المدنيين» الأولين. وكما كنا قد رأينا، ركّز بروني وأتباعه، وبشكل رئيسي، على مسألة كيفية تعزيز النوع الملائم من الروح المدنية في الشعب وقادته، مفترضين أن هذا، بدوره، سيحفظ حرية مدينتهم، ككل. مقابل ذلك، بدأ الإنسانيون المتأخرون في التركيز على مسألة لم يُنظر فيها بتفصيل، سابقاً، إلاّ المنافحون عن المقاربة الكلاسيكية لمسائل الجمهوريات المدينية وحرياتها. فبدأوا بتحويل أنتباههم إلى دراسة آليّة الحكم، متسائلين عن الدور الذي تلعبه القوانين والمؤسسات نسبة إلى المحافظة على الحرية.

وساعد ذلك على شرح ظهور عنصر جديد وحيوي في النظرية السياسية الفلورنسية، في ذلك الوقت، وهو: دراسة الممارسات الدستورية الفينيسية ومحاكاتها. مع طرحنا مسألة كيفية ابتداع قوانين

ومؤسسات للمحافظة على الحرية، يبدو من الطبيعي أن ندرس حالة جمهورية فينيسيا، التي يبدو أنها حلّت تلك المسألة بنجاح منقطع النظير. وكما كنا قد رأينا، كان سكان فينيسيا أنفسهم ميّالين إلى القول، إنهم مدينون بالجمع بين سلامهم وحريتهم إلى استقرار حكمهم الجمهوري ذي الشكل الخليط. وعنى ذلك، بدوره، مع تزايد إعجاب منظّري فلورنسا بنجاح نموذج فينيسيا، أن قرروا بأن يطالبوا بأن على فلورنسا أن تتبنّى الترتيب الفينيسي ذاته الذي عرف باسم (*Dogeship*)، و(*Senate of Ottimati*) و(*Consiglio Grande*) ديمقراطي.

أما الاستثناء العظيم على ذلك الحكم فقد مثّله مكيافيلي. ولا شك في أنه كان مهتماً أكثر من أي واحد من أسلافه الإنسانيين «المدنيين» «بابتداع قوانين صالحة للحفاظ على الحرية»، وأنه وافق موافقة كاملة على الاعتقاد السائد المفيد وجوب درس الممارسات المؤسساتية الفعلية، إذا كنا نودّ أن نعرف سرّ الجمع بين الحرية والسلام (p. 231).

غير أنه عندما تحوّل إلى النظر في الأمثلة، لم يعبر، إطلاقاً، عن مثل الإعجاب الشائع بدستور فينيسيا. فقد كان اهتمامه بذلك النوع من الجمهورية التوسعية «الذي يتطلّع لتأسيس إمبراطورية، كما فعلت روما» أكثر من اهتمامه بالمثال الأعلى الذي هو الهدوء الثابت والذي كان الفينيسيون يتصورونه برضا كبير (p. 117). وأكّد على أن عليك أن تعرف أنه «من الضروري أن تفعل كل شيء كما فعلت روما»، إلاّ إذا كنت «قانعاً بالحفاظ على الأمر الواقع بطريقة الفينيسيين البطيئة الواهنة (p. 117). وطبقاً لذلك، كرّس مقداراً كبيراً من خطابه الافتتاحي لوصف «المؤسسات العديدة الضرورية لحفظ الحرية» التي كان الرومان قد أنشأوها في الجمهورية الأولى، معتبراً

ذلك، الموضوع الذي يجب أن يكون الشاغل الأعظم والمباشر أكثر من البحث في الممارسات الفينيسية (p. 110).

صارت الرغبة في محاكاة الفينيسيين موضوع إيمان عند معظم معاصري مكيافيلي. وقد ولد ذلك أثراً محسوساً على الشؤون الفلورنسية، مباشرةً عقب ثورة عام 1494، عندما ألقى سافونارولا (Savonarola) سلسلة من المواعظ السياسية حثّ بها، وبنجاح، مواطنيه على المصادقة على (*Consiglio Grande*) المقترح استناداً إلى أن ذات الوسيلة نجحت في فينيسيا (Weinstein, 1970, pp. 151-158).

بعد ذلك، سرعان ما استُعمل النموذج الفينيسي، من قِبَل نقّاد الجمهورية المستعادة لتبرير شكل أرستقراطي من المعارضة لميولها الشعبية. وحاول برناردو روسيلّي(1448-1514) (Bernardo Rucellai)، وهو جدّ كوزيمو (Cosimo)، ومولّد النقاشات التي حصلت في حدائق أوريسيلاري (Oricellari Gardens)، أن يثبت، في سلسلة من الاجتماعات التي امتدت من عام 1502 ويوم نفيه في عام 1506، أن بعث الـ (*Consiglio Grande*) قد رَجَح، وبشكل خطر، على دستور فلورنسا، في التوجّه نحو الديمقراطي. وكان اقتراحه الذي صادق عليه عددٌ من المواطنين (*ottimati*) المستائين المستبعدين يقضي بإضافة مجلس شيوخ أرستقراطي صغير للنموذج الفينيسي. وقد جرى الزعم بأن ذلك الإصلاح سيفيد في موازنة تطرفات الحكم الشعبي، وبالتالي، يساعد على تأمين استقرار النظام (Gilbert, 1968, pp. 475, 477, 483).

ذلك التكييف للنموذج الفينيسي كسبيل رمى إلى تعزيز المصالح الطبقية للـ (*ottimati*) تبنّاه غويشيارديني بأعظم ما يكون من الحماس. فبحسب كتابه **خطاب لوغرونيو** تمثّل الضعف الأساسي في دستور

فلورنسا في ثنائيته المتطرفة الفاصلة بين ناحيته الديمقراطية التي مثّلها الـ (*Consiglio Grande*)، وناحيته الملكية التي مثّلها مركز غونفالونيير (gonfaloniere) لمدى الحياة وهو مركز كان قد تأسس، رسمياً، في عام 1502 وخصص لبييرو سودريني (Piero Soderini) (p. 227). وكان الحل الذي اقترحه غويشيارديني يفيد إدخال مجلس (Senate) مؤلف من حوالي مائتين من (*ottimati*)، وهو مؤسسة اعتقد أنها ستفيد في استعادة التوازن بين الطرفين في الأسلوب الفينيسي الموافق عليه (pp. 234 - 239). وطوّرت الحجّة ذاتها، لاحقاً، بشكل مستفيض أوسع في كتابه **حوار حول الحكم الفلورنسي** (*Dialogue on Florentine Government*). وقد اهتم الكتاب الأول أساسياً بتبيان أن انحراف الفلورنسيين في اتجاهات مختلفة، عن معايير الحكم الخليط، عطّل حريتهم وأمنهم. وقيل، إن الحكم الميديتشي كان متطرفاً في ملكيّته، وكان متطرفاً في جمهوريته، في الجمهورية المستعادة بعد عام 1494. لذا نقول، ومن جديد، إن حلّ المسألة - وهو الحلّ الذي أجمله بيرناردو نيرو (Bernardo Nero) في الكتاب الثاني - اعتبر مؤلفاً من إدخال رابطة متوسطة بين الطرفين، وهو الحلّ الذي قيل، وبوضوح قيل، إنه «فينيسي المفهوم»، ووُعِدَ بأنه سيتضمن الجمع المرغوب فيه بين الحرية والسلام (p. 103).

وأخيراً نقول، إن الاعتقاد ذاته المفيد بأن تبنّي المؤسسات الفينيسية قد يخلّص جمهورية فلورنسا، أعيد تكراره، فيما بعد، من قِبَل جيانوتي في كتابيه السياسيين الرئيسيين، كليهما. وكان أحد اهتماماته الرئيسية في كتاب **الحوار** (*Dialogue*) لعام 1526 تقديم تحليل تفصيلي للدستور الفينيسي بغية إرشاد المواطنين الأكثر راديكاليةً في فلورنسا. وكان الافتراض المسيطر على مقترحات الإصلاح الواردة في الكتاب الثالث من بحثه المتأخر وهو **الجمهورية**

الفلورنسية (*The Florentine Republic*) هو التالي: لو أن مواطنيه يقلدون، وفقط يقلدون، حكمة الفينيسيين، فسيكون بإمكانهم أن يتخلَّصوا من الطغيان السائد إلى الأبد، ويستعيدون حرياتهم المفقودة. وقد يكون بحث إنسانيي أوائل القرن الخامس عشر مزايا الفقر ودور المؤسسات قد وسّع وناقض عدداً من الافتراضات السابقة المتعلقة بحفظ الحرية السياسية. وإذا تحولنا، الآن، إلى مقترحاتهم الرئيسية نجدهم يعيدون إحياء وتطوير حجتين كانتا مركزيتين في التقليد الإنساني، واللتين صاغوهما، الآن، في صورتيهما المحدَّدتين.

بدأوا بتكرار الرأي المألوف والمفيد، أنه، لما كان المرتزقة لا جدوى منهم وكانوا خطرين، فالذي يتبع ذلك هو أن أي جمهورية تقدّر قيمة الحرية عليها أن تتأكَّد من تأسيس نظامها الدفاعي بنفسها. وعاد من جديد ليحتل مركز المسرح السياسي المشهد الأرسطي لمواطنٍ مسلحٍ ومستقل راغب في القتال لحرياته والتشريع لها. صحيح أن غويشيارديني لم يكن، بسبب ريبيبته المألوفة، ملتزماً التزاماً كاملاً بتلك الحجّة. فقد قبل في مطلع كتابه **خطاب لوغرونيو** بالفكرة المفيدة أو واجب الجمهورية «أن تعطي أسلحةً لمواطنيها»، ووافق على فكرة أن ميليشيا من المواطنين هي دائماً «أنفع من جيش من المرتزقة» (p. 221). غير أنه عبَّر عن خوفه، أيضاً، من أن خطراً على الأمن الداخلي قد يحصل إذا سمح للمواطنين بحمل السلاح وكان عددهم يفوق الوصف (p. 221). وأضاف في **حوار** (*Dialogue*) قائلاً، مع أن الميليشيا المدنية قد تكون مؤسسة ذات قيمة، فإن هذه المسألة لا تتعدى قيمتها الفائدة الأكاديمية، لأن فرصة إحيائها قليلة في مثل تلك المرحلة المتأخرة والفاسدة من تاريخ الجمهورية (pp. 90-93). وليس غريباً، على كل حال، نسبةً للالتزام الإنساني الطويل

بمثال المواطنين المسلحين، أن تكون مصادقة أولئك الكتّاب عليه واضحة. فعلى سبيل المثال، قال باتريزي في كتابه **تأسيس جمهورية** «يجب أن يُدرّب أوسع عددٍ ممكن من شباننا على النظام العسكري»، وقدّم شرحاً مفصلاً عن كيفية انتقاء شبان «مجتهدين وأقوياء» لضمان الحصول على ميليشيا فعّالة وجيدة الإعداد، بشكل دائم، في زمن الحرب (fos. 29a, 287b). وبنفس الأسلوب حاجج جيانوتي، في المذكّرة الدبلوماسية التي وضعها بوصفه سكرتيراً لعشرة الحرب (Ten of War) في جمهورية فلورنسا المستعادة في عام 1527. وردّ التهمة التي قالت إن الميليشيا المدنية هي، دائماً، عديمة الخبرة فلا تشكل قوة قتال فعّالة، ومضى إلى تكرار جميع الحجج المألوفة عن حاجة أي جمهورية تحترم نفسها إلى توفير دفاعها الذاتي كضمان لحريتها (انظر: Starn, 1972, pp. 289-290).

وصادق مكيافيلي على النتائج ذاتها مصادقة تامة في كتابه **الخطابات**، وأقرّ- في إشارة إضافية إلى كتاب **الأمير** - بأنه سبق أن «قال في موضع آخر إن أمن جميع الولايات مبنيٌّ على نظام عسكري جيّد، وحيثما لا يكون، لا تكون هناك قوانين صالحة ولا أي شيء صالح آخر» (p. 491). ومثلما حصل من قبل، ما استطاع أن يقاوم تكرار نفسه، فأكّد على الفكرة المفيدة أنه «لا الحب المطلوب ولا الحماسة المطلوبة يمكن إثارتهما» إلاّ في جيش من المواطنين، وذلك يعني «أن من يرغب أن يحفظ على شكل من أشكال الدولة» - سواء، أكان جمهورية أو إمارة - فمن الضروري «تسليح نفسه برعاياه» (p. 218). وامتدح مؤسسي الجمهورية الرومانية للمشقّات التي تجشّموها كي يضمنوا أن تكون جيوشهم مؤلفة من مواطنين، وبذلك ضمنوا أن الشعب «سيكون هو نفسه المدافع عن حريته» (p. 171). ثم بقساوة استنتج أن «أمراء اليوم والجمهوريات الحديثة اليوم

التي لا تملك جنودها للهجوم والدفاع، عليها أن تخجل من نفسها» (p. 168). ومثل بقية معاصريه، رفض بعزم أن يرى عدم وجود أي عددٍ من المواطنين الوطنيين والراغبيين يَوفر أملاً بجعل إمارات إيطاليا الصغيرة قادرة على أن تكون نداً للجيوش الوطنية التي نشأت في فرنسا، وألمانيا وإسبانيا منذ عام 1494، والتي راحت، وبعنادٍ، تدمِّر حضارة عصر النهضة (انظر: Anderson, 1974, pp. 163-168).

تجاوز كثيراً التزام مكيافيلي الثابت بالمثال الأعلى الذي هو جيش المواطنين، مجردَ تكرارٍ لتلك الأفكار الإنسانية المألوفة. فقد وظّف موقعه كسكرتير ثانٍ في الجمهورية، ونفوذه الشخصي على سودريني (Soderini)، ليقوم بحملةٍ بليغة لصالح عودة فلورنسا إلى استعمال الميليشيا المدنية. وكانت فرصته العظيمة في عام 1505، عندما قام الجنود المرتزقة، الذين وظفتهم المدينة في الهجوم على مدينة بيزا الذي استغرق زمناً طويلاً، بتمردٍ خطير. فقد رفض قادة الفرق العشر الاستمرار في القتال ففرضوا تخلّياً مخزياً عن الحصار (Bayley, 1961, pp. 251 - 252). وتمثَّل ردّ مكيافيلي الشخصي على ذلك الجمع بين الخيانة وعدم القدرة في وضعه خطة تفصيلية لاستبدال جنود المدينة المستأجرين بتأسيس ميليشيا من المواطنين (Bayley, 1961, p. 254). وبعد ذلك بعام، وتحديداً، في ديسمبر 1506، رأى آماله العظمى تتحقق: فقد دعم الـ (*Consiglio Grande*) دعماً تشريعياً فكرة إحياء الميليشيا، مخوِّلاً الإدارة بتجنيد عشرة آلاف رجل وقَبِل بتحمل مسؤولية تزويدهم بالأسلحة، والألبسة العسكرية والرواتب (Bayley, 1961, pp. 260-262). وهكذا، تحول أحد أكثر مشاريع النظرية السياسية جلالاً وتعلّقاً إلى واقعة سياسية مقبولة.

صحيح أن رجال الميليشيا الذي جُندوا من الريف (*contado*)،

طبقاً لمخطط مكيافيلي لم يبرهنوا أنهم في مستوى الدفاع عن الجمهورية في عام 1512. فمحاولاتهم وقف هجوم براتو (Prato) الصاعق ونهبه فشلت بتقدم المشاة الإسبان، فوجد الفلورنسيون أنفسهم مجبرين على الاستسلام الفوري بغية تجنّب مصير مماثل (Bayley, 1961, p. 276). ومع ذلك، فإن اعتقاد مكيافيلي بأفضلية الجنود المدنيين ظل ثابتاً ولم يتزعزع بتلك الهزيمة الكارثية (débâcle). وعندما راح يكتب كتابه **فن الحرب** (*Art of War*) في عام 1521، كرّس (175) بعضاً من أجمل المقاطع في كتابه الاختتامي للدفاع عن تصوّره لميليشيا المواطنين ضد المنتقصين من قيمتها. ورأى أن المخطط لم يفشل في الممارسة إلاّ لأنه لم يلقَ الدعم الكافي - فكانت النتيجة «إجهاضاً»، في حين كان من الممكن أن تكون ولادةً لقوة قتالٍ منيعة حقيقية (p. 725). لذا، نراه مستمراً في الحجاج على أن قيمة جيش من المواطنين حسن التدريب لم يثبت بطلانها بعد، لأنها لم تختبر اختباراً منصفاً بعد. وخلص إلى الافتخار بلا ندم، بالقول، إن أول حاكم في إيطاليا ينجح في تنظيم جيش من مواطنيّه وفقاً للقواعد المقترحة في كتاب **فن الحرب**، سيتمكن هو «وليس أي إنسان آخر» من أن يصير «سيّد هذه البلاد» (p. 725).

تمثّلت الحجّة التقليدية الأخرى التي أكَّد عليها الإنسانيون في قولهم، إنه، للتأكّد من التمسك بقيمة الحرية، فإن ما يجب تعزيزه، قبل أي شيء آخر، ليس بناء مؤسسات وقوانين فعّالة، وإنما وجود شعور بالكبرياء المدنية وبالوطنية في الشعب، ككل. وقيل، إن ذلك التعهّد يجب أن يكون من النوع الذي يجعل كل فرد يساوي خيره بخير المدينة، ويجعله يكرّس أفضل طاقاته لتأمين حريتها وعظمتها، وتلك الطريقة تجعله يضع شجاعته، وحيويته وقدراته العامة في خدمة المجتمع كله. وقد لخصوا ذلك العشور بالأولويات بغلةٍ إنسانية

نموذجية بقولهم، إن الحفاظ على الحرية في الجمهورية يؤمّن أفضل تأمين عن طريق تعزيز الشجاعة في جسم المواطنين كله.

وهكذا، صيغ تحليل الشجاعة الذي وضعه هؤلاء الكتّاب بمفردات عامة عموماً أكثر مما هو أدب مرآة الأمراء. فلم يكونوا مهتمين بالفكرة المفيدة أن فكرة الشجاعة يمكن تفكيكها إلى قائمة من الفضائل المكونة، بالرغم من أنهم عنوا، وبصورة ضمنية أن ذلك يمكن فعله. فهم، وببساطة، مالوا إلى مساواة الحيازة على الشجاعة بمعنى واسع للالتزام الشعبي. وقد برز ذلك، وبوضوح كبير، مثلاً، في بحث باتريزي في الشجاعة في الكتاب السادس من كتابه **تأسيس جمهورية**. فهو بدأ بالإعلان عن أن «الشجاعة هي الصفة التي بفضلها يمكن الحفاظ على مجتمع سياسي مستقّر ودائم (fo. 196b). ثم شرح أن رجل الشجاعة يمكن التعرّف عليه عبر «تغييبه طموحه الخاص» وإرادته المماثلة وضع مصلحة الجمهورية فوق مصالحه (fo. 196b). ومثلما عرّف هؤلاء الكتاب «الفساد» بالإخفاق في تكريس الإنسان مواهبه للمصلحة العامة، عرفوا فكرة الشجاعة بالقول، إنها الاهتمام بتعزيز الخير العام، فوق كل ما عداه.

وصادق مكيافيلي مصادفةً كاملة على هذه النظرة في كتابه **الخطابات**. لذا، فإن تحليله للشجاعة في هذا الكتاب اختلف عن نقاشه السابق في كتابه **الأمير**، فقد ركّز في السابق، على شجاعة الأمير نفسه، واستخدم المصطلح، رئيسياً، لوصف الصفات الضرورية للقيادة الناجحة. عكس ذلك حصل في كتاب **الخطابات**، حيث لم يكن معنيّاً بشجاعة الأفراد فقط، بل، أيضاً، بالفكرة المفيدة أن الصفة ذاتها يمكن أن يعرضها جسم المواطنين، ككل. وأيضاً، كان مهتماً بالفكرة الأكثر تجريداً وميتافيزيقية والمفيدة أن الدولة ذاتها قادرة على ممارسة الشجاعة، مثلما هي عرضة أن

تصير فاسدة[13]. والحاصل هو نظرة جمعية للشجاعة، نظرة تفيد في ربط معنى المصطلح ربطاً وثيقاً بفكرة «الروح العامة» وهذه عبارة استعملها هنري نيفايل (Henry Nevile) كترجمة «للشجاعة» في طبعة كتابه **أعمال نيقولا مكيافيلي الشهير** (*The Works of the Famous Nicolas Machiavel*) في أواخر القرن السابع عشر.

أوضح مكيافيلي أنّ المعنى الأساسي الذي عناه في وقت مبكِّر يعود إلى التمهيد الذي وضعه **للخطاب** الأول، حيث ذكر أن من يملكون الشجاعة العليا هم أولئك «الذين تحملوا المشقّات لخدمة بلادهم (p. 98). وقد ذكر النقطة ذاتها في نهاية الخطاب الثالث، حيث أحيا الفكرة، التي، وكما رأينا، كان ريميغيو دو جيرولامي قد جعلها موضوعاً لبحثه الخاص، وهي: الفكرة (كما صاغها مكيافيلي في عنوان فصله) التي أفادت أن «المواطن الصالح، انطلاقاً من حبّه لوطنه، عليه أن يتجاهل الإهانات الشخصية» (p. 523). وقد دعم مكيافيلي تلك الأفكار العامة بمجموعتين من الأمثلة مأخوذتين من تاريخ روما الجمهورية، وقُصِدَ من كليهما أن يكشفا عن قوة الروابط بين فكرة الشجاعة وفكرة نكران طموحات الإنسان الخاصة، باسم المصلحة العامة. وإحدى مجموعتي التوضيح موجودة في البحث في رجال روما العظام، في **الخطاب** الثالث. فعرفنا أن شجاعة مانليوس (Manlius) تمثّلت في الحقيقة التي تفيد أن «طريقة سلوكه كانت، وبصورة كلية، للصالح العام، ولم يتأثر، بأي شكل، بالطموح

(13) الكتابات عن المعاني المتغيرة للفضيلة (Virtù)، عند مكيافيلي، واسعة وقيمة. انظر بصورة خاصة: Whitfield, 1947, pp. 92- 105; Rousseau, 1965, pp. 152-157; Gilbert, 1965, pp. 179- 199 (هو الذي أنا مدين له، بصورة خاصة)، Hannaford, 1972, pp. 185- 189; Price, 1973, pp. 325 - 331; and Pocock, 1975, pp. 206-211.

الخاص» (p. 469). ويقال لنا، إن البرهان الأعظم على شجاعة كاميلوس هو أنه «كان دكتاتوراً لثلاث مرات» لكنه كان يستخدم مركزه لمصلحة الشعب، لا لمصالحه الخاصة» (p. 485). غير أن الأمثلة الأكثر كشفاً عن تلك الحقيقة هي تلك التي صيغت لتبيان أن صفة الشجاعة ذاتها كانت عند الشعب الروماني، ككل. كانت شجاعتهم عظيمة، قيل لنا، حتى إن «حبّهم للوطن كان فوق كل اعتبار آخر (p. 428). فظلوا «أعداء لاسم الملك ومحبين للعظمة وللمصلحة العامة لوطنهم» لما ينوف عن أربعمائة عام (p. 254). وكان قلقهم «للحفاظ على كمالهم»، والتمسّك بمصلحة وطنهم عظيمين حتى أن جميع قادتهم حرص حرصاً عظيماً على «تجنب أي شبه ولو كان قليلاً بالطموح الفردي، لئلا يكون ذلك سبباً لهجوم الشعب عليهم» (p. 186).

إذا تحولنا إلى وجهات النظر التي عبّر عنها مكيافيلي ومعاصروه عن أهمية الشجاعة - الأسباب التي قدّموها لرغبتهم أن يكتسب الشعب هذه الصفة - نجد تشابهاً أوثق ما يكون بين نظرتهم ونظرة كتّاب مرآة الأمراء. وكما كنا قد رأينا، كان قدّم مؤلفو كتب نصح الأمراء تعريفاً للفضيلة مساعداً، كصفةٍ تساعد القائد السياسي على «الحفاظ على دولته» وتساعده في سعيه لأعلى جوائز الشرف، والمجد، والشهرة. وكذلك، مال منظّرو الحرية الجمهورية إلى اعتبار الشجاعة الصفة التي تمكّن شعب حر من المحافظة على حريته وتعزيز عظمة دولته. وهكذا، نجد أن تصوّر الشجاعة عند مجموعتي الكتّاب، قد وظّف للدلالة على تلك الصفات التي تضمن النجاح في الحياة السياسية.

وتجلّى ذلك بوضوح في صفحات كتاب مثل كتاب رينوتشيني **في الحرية** (*On Liberty*) فعندما شجب إيلوثيريوس (Eleutherius)

مفاسد عصره، ذكر بخاصة، افتقاره إلى الشجاعة و«الفنون الصالحة»، وذكر حكامه الشريرين ورذائله العمياء (p. 279). وعندما تحول في الكتاب II للنظر في كيفية إحياء قيم المواطنة، أوضح أنه أراد أن يرى قيمة الشجاعة مطبوعة في الأذهان، قبل أي شيء آخر (pp. 294-295). ولم تكن المصادقة على نظام القيم ذاته أقل وضوحاً حتى من قِبَل غويشيارديني الشاك. ففي أوائل الكتاب الثاني لكتابه **حوار حول حكم فلورنسا**، طلب من سودريني (Soderini) أن يطرح سؤالاً حول سبب عظمة فلورنسا. فأجاب فوراً بالقول، إن صفة الشجاعة عند مواطنيها القياديين قد أفادت أكثر من أي شيء آخر في الحفاظ على حرية الجمهورية، وبالتالي، حوّلت فلورنسا إلى مدينة لا تُضاهى «نبالةً، وعظمةً، وكرماً» (pp. 93, 95; Pocock, 1975, pp. 248 - 249).

كذلك نجد مكيافيلي مصادقاً على النتائج ذاتها في كتابه **الخطابات** فقد اعتبر وجود الشجاعة بمثابة طريقة لتعريف عظمة الإمبراطوريات والجمهوريات، ملاحظاً أن «شجاعة العالم وجدت، أول ما وجدت في بلاد الآشوريين، ثم ازدهرت في ميديا (Medea)»، و «وصلت إلى إيطاليا وروما، بمقدار كبير» (p. 267).

وفي مقابل ذلك، نجده مساوياً بين سقوط الشجاعة وهجوم الإنهيار السياسي، ذاكراً، أنه، حالما فقدت إسبرطة (Sparta) مقداراً كبيراً من شجاعتها القديمة» فقدت، نظير ذلك، «مقداراً كبيراً من قوتها وإمبراطوريتها» (p. 133). وكان شرحه الرئيسي للعلاقة بين الشجاعة والعظمة عندما بحث في روما الجمهورية. ورأى أن روما «حققت أعلى درجة من عظمتها» في أول الأمر، بفضل شجاعة قناصلها في الجمهورية الأولى (p. 167). و«للشجاعة ذاتها» يعود نجاح الرومان الذي تلا، في إخضاع جيرانهم (p. 274). ولأنهم

«دائماً بحثوا عن الشجاعة» عند قادتهم، نجحوا في الحفاظ على عظمة مدينتهم، لذلك الزمن الطويل (p. 260).

بعد إثباتهم أن الشجاعة هي مفتاح النجاح السياسي، كانت المسالة التي أعقبت ذلك، والتي كان على أولئك الكتّاب أن يواجهوها، هي مسألة كيفية اكتساب تلك الشجاعة في الممارسة. وكما كنا قد رأينا، كانت الإجابة العامة على هذه المسألة، من قِبَل منظِّري مرآة الأمراء، تركّز على الحاجة لتعليم الحكام والقضاة بطريقة تجعلهم يتبعون الفضائل في جميع أعمالهم العامة. ويمكن الوقوع على عنصر من ذلك الانشغال الاعدادي، أيضاً، في عددٍ من الأبحاث الخاصة بالحرية الجمهورية. فرينوتشيني بحث في قيمة التربية الإنسانية في الكتاب الثاني من حواره **في الحرية** (*On Liberty*)، بينما قدَّم باتريزي معالجةً طويلة وغير عادية للموضوع ذاته في الكتابين الثاني والرابع من كتابه **تأسيس جمهورية**. فبحث، في الكتاب الثاني في «فائدة وقيمة الآداب» مقدِّماً شرحاً موسّعاً لحاجة كل مواطن لتعلم قواعد اللغة، والرياضيات والموسيقى، وعلم الفلك، والطب وكذلك الدراسات الأكثر إنسانية مثل الشعر، والتاريخ، وفن النثر والخطابة (fos. 43b - 77a). وفي الكتاب الرابع، أضاف وصفاً للحياة الأسروية - بطريقة ألبرتي (Alberti) تقريباً - فيه بحث في واجب الأولياء في ضمان أن يكون صغارهم قد تربوا على مسؤولياتهم المدنية (fos. 133b - 148a).

ذكر مكيافيلي، بطريقة عَرَضية عدداً من الأفكار ذاتها في كتاب **الخطابات**. وأطلعنا على فروقٍ كثيرة في سلوكنا تحددها التربية، وأكَّد على أن «الأمثلة الصالحة في الحياة المدنية» تنطلق من التربية الصالحة» (pp. 114, 490). وكان ميّالاً إلى القول، إن سبب «ضعف» الإيطاليين، في زمانه، عائد إلى تربيتهم الناقصة،

ولمعرفتهم القليلة بالأمور (p. 479). وأعلن في بحثه عن الدين في مطلع خطابه الثاني، قائلاً، إذا سأل الإنسان نفسه عن سبب ولع الشعوب القديمة بالحرية أكثر مما هم اليوم، فإن الإنسان مضطر للاستنتاج أن ذلك عائد، وبدرجة كبيرة «إلى الفرق بين تربيتنا وتربية الأزمنة الغابرة» (p. 277).

غير أن الجواب الرئيسي الذي قدّمه أولئك الكتّاب على السؤال المتعلق بكيفية اكتساب الشجاعة هو أقل ما يكون إرثاً من نظرات كتّاب مرآة الأمراء وأكثر ما يكون نتيجةً مشتقةً من نظرة الإنسانيين «المدنيين» الأوائل. وقد سبق أن بحث ليوناردو بروني وأتباعه مسألة كيفية غرس روح عامة في كيان الشعب كله، وزرع التزام مدني، وإرادة لوضع مصالح المدينة فوق الهموم الأنانية للإنسان. وخصلوا، كما رأينا، إلى القول، إن الحل في ضمان أن يبقى الممر المؤدي إلى الشرف مفتوحاً لجميع المواطنين، ووجوب توفير فرص متساوية لكل واحد منهم لتحقيق أعلى ما يطمح إليه في مجال خدمة المجتمع. وكان ذلك الجواب هو الذي تلقّفه، وبصورة جوهرية، منظرو الحرية الجمهورية، لاحقاً، وردّدوه. فكما كانوا قد أثبتوا أن هجوم الفساد يسببه استبعاد أفراد لشعب عن لعب دور فعّال بما فيه الكفاية في شؤون الحكم، رأوا أن شجاعة الشعب وقدراته تُنمى، بشكل فعّال، عن طريق إشراكه في إدارة الدولة.

والحق أن مكيافيلي هو الذي أعدّ - وبنبرة تشبه الحنين - أفضل إعادة صياغة لذلك الاعتقاد التقليدي. **أولاً**، أكّد على الأهمية الحاسمة للمشاركة السياسية، وذلك في مجرى سرد حكاية التحذيرية، حكاية ديسمفيري (Decemviri) في روما القديمة. ففي البداية أعطي المواطنون «سلطة مطلقة» استناداً إلى الفهم المفيد أنهم سيستعملونها «لوضع قوانين لروما» (p. 197). غير أن الذي حصل

هو أنه بإعطائهم تلك السلطات المطلقة، وجه أفراد الشعب، في ذات الوقت، ضربةً قاضية لقدرتهم على الاحتفاظ بالسيطرة على الحكم، فكانت النتيجة أن الديسمفيري حالاً «صاروا طغاة» و«حرموا روما من حريتها» (p. 197). فكان المبدأ الأخلاقي واضحاً عند مكيافيلي، وهو: يجب على أفراد الشعب في جمهورية حرّة أن لا ينقلوا أياً من سلطاتهم لأي جهة، «إلا بشروط معينة ولمدة محدّدة» (p. 198). ولاحقاً تمّ إيضاح التعهّد الإيجابي الذي يقع في أساس تلك الملاحظات عندما بحث مكيافيلي واجبات المواطنين في خطابه الثالث.

فقد بحث في الخطر - الذي كان له علاقة عظمى بمدينة فلورنسا في ذلك الزمن - المفيد أن المواطن الثري يمكنه أن «يخلق دكتاتوراً» بواسطة «منح المنافع» وشراء الدعم بشكل يعطِّل حرية المدينة (pp. 481-482). وقيل، إن الطريق الوحيد لتجنّب تلك المعضلة هي في المعرفة بأن الأنفع لكل مواطن «أن يربح عبر خدمته الشعبية، وليس بالانسحاب والدخول في ولاءات خاصة وحزبية مثيرة للشغب (p. 482). وهكذا، أفاد اعتقاد مكيافيلي الأساسي أن الانخراط السياسي يجب أن لا يكون متاحاً لكل مواطن على قدم المساواة فحسب، بل يجب أن يكون مغرياً لذوي المواهب العالية، أيضاً. وقد اعتقد أن ذلك، وحده، يكفي لضمان بقاء كل واحد راضياً بأن «يكسب الشرف والرضى» في خدمة المجتمع، وهذا بدوره، سيضمن بقاء عظمة المواطنين الأفراد عظمةً «مساعدة، لا مؤذية، للمدينة ولحرياتها» (pp. 481- 482).

وحالاً، أكَّد غويشيارديني لاحقاً في كتابه **حوار حول حكومة فلورنسا** على التأكيد ذاته، على الحاجة للانخراط المدني. والانحياز الارستقراطي، كان أقل اهتماماً من مكيافيلي بمسألة بقاء المواطنين،

ككل، حاملين مسؤولية الحكومة. غير أنه كان توّاقاً أكثر من ذلك، للتأكيد على أن كل مدينة تقدِّر حريتها، عليها أن تمكّن مواطنيها القياديين من «تحقيق طموحاتهم» في خدمة المجتمع (p. 93). عليها أن توفر لهم «المناسبات والحرية ليثبوا شجاعتهم ويمارسوها» بطريقة «تفيد المدينة، ككل (p. 93). وإذا منعوا من سلوك ذلك السبيل المؤدي إلى «الشرف والمجد الحقيقيين»، فسيكون هناك خطر من صيرورتهم مشاغبين أو فاسدين، وفي أي من الحالتين، سيسهل على دكتاتور طامح أن يغتصب الحكم. غير أنهم إذا كانوا مشجَّعين «على القيام بأفعال كريمة وتستحق الثناء لفائدة بلادهم ورفعتها»، فإن ذلك لا يمنع أن تصير طموحاتهم مدمرة فقط، بل سيساعد على ضمان تعزيز حرية مدينتهم وعظمتها» (p. 93).

بهذه الحجج الخاصة بتعزيز الشجاعة يكتمل الدفاع الإنساني عن الحرية الجمهورية. فقد كان رأي جميع هؤلاء الكتّاب - متمثلاً في القول، أن إحدى المزايا الخاصة بشكل الحكم الجمهوري هو أنه يمكّن رجال الشجاعة العليا من السعي وراء أهداف الشرف، والمجد والشهرة في خدمتهم مجتعهم. فقد نُظر إلى العلاقات بين الشجاعة والحرية على أنها علاقات متساندة: فقد قيل، إن الفرص التي تقدم للرجال ذوي المواهب في دستور حرّ تشجع على نشوء الشجاعة، وقيل، إن الشجاعة التي تنشأ بتلك الطريقة تلعب دوراً حيوياً في حفظ الحرية الدستورية. وهكذا يكون المطمح المبهج هو أن الحياة في جمهورية كاملة الفضيلة، لا نهاية لها. وكما أعلن مكيافيلي: «إذا كانت جمهورية محظوظة بشكل يتتابع فيها رجال يطلقون بقدوتهم حياة جديدة لقوانينها، ولا يكتفون بمجرد وقف ذهابها إلى مجال التدمير والتخريب، وإنما يعملون على استعادة قوتها السابقة، فإن مثل تلك الجمهورية ستدوم إلى أبد الآبدين» (p. 467).

إسهام مكيافيلي

كان تركيزنا، إلى الآن، على شرح مقدار تمثيل كتاب مكيافيلي **الخطابات** كإسهام أرثوذكسي، نسبياً، في تقليد فكري سياسي جمهوري كامل التأسيس. وكما كان في حالة كتاب **الأمير**، يبدو من الجوهري الابتداء بتبنّي ذلك المنظور. فهو يمكّننا، في المقام الأول، من اقتراح تصويب للاعتقاد المفيد أن نظرة مكيافيلي لم تكن في كتاب **الخطابات** أقل منها في كتاب **الأمير**، وحيدة نوعها (sui generis). كما أنه يوفر لنا علامة مرشدة نستطيع، بالاستناد إليها، أن نمضي، الآن. إلى قياس مقدار اهتمام مكيافيلي بالشك بعددٍ من الافتراضات الإنسانية الشائعة حول مثال الحرية الأعلى، وليس بالمصادقة على تلك الافتراضات.

ثمّة موضعان أساسيّان تبنّى مكيافيلي من خلالهما موقفاً عقلياً هرطقياً، في بحثه تصوّر الحرية الجمهورية. الموضع الأول في الفصل الرابع من **الخطاب** الافتتاحي الذي تحدّى فيه «نظرة أولئك الذين يزعمون أن جمهورية روما كانت ذات شغب وملأى بالفوضى، ولو لم يكن حظها جيداً ولم توازن الفضيلة العسكرية تلك العيوب بمقاومتها، لكانت حالتها أسوأ من حالة أي جمهورية أخرى» (p. 113). وفي ردّه على ذلك الهجوم، إنطلق مكيافيلي من الافتراض الأرثوذكسي المفيد أن أحد الأهداف الرئيسية في أي جمهورية تقدِّر حريتها، يجب أن يكون منع أي فئة من الشعب من أن تسعى إلى تشريع مصالحها الأنانية الخاصة. ثم أضاف قائلاً، إذا كنا نقبل تلك الحجة قبولاً جوهرياً، فإننا لا نستطيع، في ذات الوقت، أن نؤيد النظرة التقليدية التي تقول إن «أعمال الشغب» والاضطرابات المدنية هي، لا محالة، مدمّرة لحرية الجمهورية (p. 114). وكان المثل الذي أراد به إثبات هذه النقطة هو مثل روما القديمة. فبدأ بالملاحظة أنه

كان في روما، كما كان في أي جمهورية أخرى، وفي جميع الأوقات، «نزعتان مختلفتان»، نزعة العامة ونزعة معارضي العامة في «الطبقات العليا» (p. 113). ثم لاحظ قائلاً، إنه ما دام عامة الشعب قادرة «على الاجتماع والصَّخب ضد مجلس الشيوخ (Senate)» وأعضاء المجلس قادرين، بدورهم، على شجب العامة، فإن الحاصل الصافي هو إنشاء توازن متوتّر يجعل كل فريق عاجزاً عن قمع أو تجاهل مصالح الفريق الآخر (pp. 114-115). استنتج قائلاً، إن «الذين يدينون ظواهر النزاع بين النبلاء وعامة الشعب» في الجمهورية القديمة «يقدمون اعتراضاً تافهاً على الأمور التي كانت هي ذاتها السبب الرئيسي لاحتفاظ روما بحريتها» (p. 113). لأنهم فشلوا في إدراك المعرفة التي مؤدّاها أن تلك النزاعات أفادت في شطب جميع المصالح الفئوية، وأفادت، في الوقت ذاته، في ضمان أن تكون التشريعات الوحيدة التي تحولت إلى قانون هي تلك المفيدة للمجتمع، ككل.

تقع في أساس خط تفكير مكيافيلي الفكرة المفيدة أنه، بالتأكيد على أخطار الفوضى المدنية في وقت الدفاع عن قيمة الحرية السياسية كان إخفاق معظم معاصري مكيافيلي في تتبّع النتائج التي تتضمنها حججهم هم أنفسهم. فكما كنا قد رأينا، هم وافقوا على أن الحرية لا تُحتفظ إلاّ إذا تعزّزت الشجاعة، والشجاعة لا تتعزّز إلاّ إذا ظلّ المواطنون منخرطين كلياً في الشؤون السياسية. غير أنهم أخفقوا، بحسب نظرة مكيافيلي، في تقدير فكرة أن «أعمال الشّغب» في روما القديمة كانت نتيجة للانخراط السياسي القوي، لذا، كانت تجلّياتٍ لأعلى شجاعة مدنية. وهكذا، فشلوا في أن يحصلوا على ما اعتبره مكيافيلي، وبوضوح، رؤية نافذة سياسية جوهرية، وهي: «كل تشريع لصالح الحرية يجلبه الصدام»

بين الطبقات، لذا، فإن النزاع الطبقي ليس المذيب للدولة، بل هو الأسمنت الذي يحفظها» (p. 113).

أرعب ذلك الدفاع عن «أعمال الشّغب» معاصري مكيافيلي. فنطق غويشيارديني باسمهم جميعاً عندما أعلن في كتابه **اعتبارات حول الخطابات** قائلاً، إن «مدح الانقسام مثل مدح مرض رجل مريض بسبب فعالية العلاج الذي طبق عليه» (p. 68; Phillips, 1977, pp. 85-86). وعادة ما كان يُعزى رد الفعل ذاك إلى الحقيقة المفيدة أن حجة مكيافيلي ألقت ظلاً عميقاً على الانشغال الجاري «بالسكون» الفينيسي. فعلى سبيل المثال، ذهب بوكوك (Pocock) إلى حدّ الزعم بأن أفضل تأويل لكتاب الخطابات، ككل، «أفضل (هو بالقول)، إنه انشقاق عن النموذج الفينيسي» (1975, p. 186). وقد يكون ذلك صحيحاً، إلاّ أنه يبدو غير مقدرّ للطبيعة الجذرية لهجوم مكيافيلي على الأرثوذكسية الشائعة. وكما كنا قد رأينا، كان الاعتقاد بأن كل فوضى مدنية يجب إدانتها قانونياً بوصفها شغباً انقسامياً، والاعتقاد بأن التحزبات الانشقاقية تؤلف أخطر ما يهدّد الحرية السياسية يؤلفان معاً أحد الموضوعات الرئيسية للنظرية السياسية الفلورنسية منذ نهاية القرن الثالث عشر، عندما أصدر ريميغيو، ولاتيني، وكومباني، ودانتي أولهم، أشكالاً عنيفة من الشجب الناقد لمواطنيهم لتعريضهم حرياتهم للخطر برفضهم العيش بسلام. لذلك، فإن التأكيد على الحجة المذهلة التي تقول (كما عبر عنها مكيافيلي) «إن أعمال الشَّغب تستحق المديح الأعلى، لم يكن مجرد سخرية من الإعجاب الذي كان جارياً بدستور فينيسيا، بل هو، أيضاً، شك بأحد الافتراضات العميقة الجذور في تاريخ الفكر السياسي الفلورنسي، كله (p. 114; Pocock, 1975, p. 194).

الموضوع الثاني الذي سعى مكيافيلي، من خلاله، إلى نسف

المعتقدات الشائعة، كان عندما بحث في الروابط بين السعي وراء الشجاعة ومتطلبات الإيمان المسيحي. وقلّما نظر إلى تلك العلاقة بأنها إشكالية من قِبَل المدافعين الأرثوذكسيين عن الحرية الجمهورية. ففي حين وافقوا على الفكرة المفيدة أن أي مواطن حائزٍ على صفة الشجاعة سيُمَيَّز برغبته في وضع مصالح مجتمعة فوق جميع الهموم الأخرى، فإنهم لم يعنوا، أبداً، أن ذلك قد يؤدي إلى نزاعات مع متطلبات الفضيلة بمعناها المسيحي التقليدي. فعلى العكس من ذلك كان ما فعلوا، عندما أوضحوا بأنهم افترضوا اتّساقاً كاملاً بين الشجاعة وتلك الفضائل المسيحية. ويمكن رؤية ذلك، وبوضوح كبير، مثلاً، في بحث باتريزي الخاص بالشجاعة في الكتاب الثالث من كتابه **تأسيس جمهورية**. فقد أكَّد، قبل أي شيء على أن «جميع المواطنين يجب أن يُعلَّموا طريقة يكتسبون بها الشجاعة بجدّية (fo. 80a). غير أنه قال، بعد ذلك، عندما كان يتكلم عن الفضيلة بتلك المفردات العامة، إن ما كان يدور في خَلَده هو قائمة تقليدية شاملة للفضائل الرئيسية، من بينها، وضع العدل، فوق جميعها غير أنه قال، بعد ذلك، عندما كان يتكلم عن الشجاعة بتلك المفردات العامة، إن ما كان يدور في خَلَده هو قائمة تقليدية شاملة للفضائل الرئيسية، من بينها، وضع العدل، فوق جميع الفضائل (fo. 80b).

اتخذ هجوم مكيافيلي على تلك الافتراضات المريحة شكل الإدعاء بأن افتراض معاصريه مثل ذلك الاتّساق بين الشجاعة والفضائل (المسيحية)، جعلهم يخفقون، مرةً ثانية، في إدراك ما تتضمنه حججهم ذاتها. وأكَّد على الفكرة التي تفيد أنه، إذا كنا مهتمين اهتماماً رئيسياً بالمثال الأعلى الذي هو الشجاعة، وقبلنا أن ذلك يلزمنا بأن نضع مصالح بلادنا (patria) فوق جميع الاهتمامات الأخرى، عندئذٍ، لا نستطيع أن نظل مفترضين أن سلوك الإنسان

المتصف بالشجاعة وسلوك الإنسان الحامل للفضيلة (المسيحية) سيكونان متماثلين، بالضرورة. وذلك، لأننا لا نستطيع أن ندّعي أن فضائل مثل اللطف، والصدق، والحفاظ على العدل ستكون دائماً - أو في أغلب الأحيان - متَّسقةً مع السعي المخلص طلباً لمصحلة المجتمع العامة.

تلك المعضلة عرضها مكيافيلي بأكثر صورها صرامةً في فصله الذي تناول المسائل التي تواجه حاكماً جديداً «في مدينة أو منطقة استولى عليها» (p. 176). فمثل ذلك القائد سيكون راغباً، وبشكل طبيعي، في تجنّب الاضطرار إلى استعمال طرق وحشية أو ظالمة، هي «ممقوتة من أي مجتمع، وليس من المجتمع المسيحي فقط، بل من أي مجموعة من البشر» (p. 177). غير أنه، في ذات الوقت، سيكون راغباً في «أن يمسك بما لديه» ويؤمِّن على مقاطعاته الجديدة (p. 177). غير أنه سيجد من المستحيل أن يحافظ على أهدافه المرغوبة إلاّ عبر توظيف الوسائل غير المرغوبة. وتصير المسألة التي سيجد نفسه، حينئذٍ، مضطراً إلى مواجهتها هي ما إذا كان يرغب، حقيقة، في أن ينأى بنفسه عن مثل تلك الطرق، كلياً، ويعيش «كمواطن خاص» أو كان يرغب في «ولوج درب السلوك الخاطئ» باسم الحفاظ على الدولة (p. 177).

أجاب مكيافيلي بجواب واضح، بما أمكن من الوضوح. لم يكن عنده أي شك في أن هدف الحفاظ على حرية الجمهورية وسلامتها يمثلان أعلى وأقوى قيمتين في الحياة السياسية. لذا، لم يتردّد في الاستنتاج المفيد أن أي محاولة لتوظيف منظومة من القيم المسيحية يجب التخلّي عنها، كلياً. وظل يحثّنا على السلوك سلوكاً فاضلاً بقدر ما يكون ذلك ممكناً. غير أنه لم يكن أقل تأكيداً على الفكرة التي تفيد أنه إذا كانت حرية وطننا تتطلب منا أن نسلك درب

العمل السيء، فواجبنا أن نفعل ذلك، وبلا إحجام. وقد صيغت هذه النقطة بوضوح قاسٍ في نهاية الخطاب النهائي، حيث عرض مكيافيلي رأياً، وصفه بقوله إنه «يستحق الانتباه، وتجب ملاحظته، من قِبَل كل مواطنٍ عليه أن يقدم نصحاً لبلاده» (p. 515). وهذا هو الرأي: «عندما تعتمد سلامة وطن الإنسان اعتماداً كلياً على اتخاذ قرار، فيجب أن لا يصرف أي انتباهٍ للعدل أو للظلم، للرقة أو للوحشية، أو أن يكون قراراً مستحقاً المديح أو شائناً. على العكس، يجب أن يوضع كل اعتبار آخر جانباً، ويجب أن يُتبنّى ذلك الخيار البديل تبنّياً صادقاً لأنه القرار الذي سينقذ الحياة ويحافظ على حرية وطن الإنسان» (p. 515).

وهكذا، نقول، رغم الفروق العديدة بين كتاب **الأمير** وكتاب **الخطابات**، فإن الأخلاق السياسية في أساسهما واحدة. والتغيير الوحيد في موقف مكيافيلي الأساسي نشأ من تغيير مركز تركيز نصحه السياسي. ففي حين كان مهتماً اهتماماً رئيسياً في كتاب **الأمير** بتشكيل سلوك الأمراء، نراه أكثر اهتماماً في كتاب **الخطابات**، بتقديم نصحه لجميع المواطنين، ككل. أما الافتراضات التي تقع في أساس نصحه، فقد ظلت كما كانت من قبل. هذا يتضح في مرحلة مبكرة من **الخطاب** الافتتاحي، في النقطة التي عندها كان يبحث في التأسيس الأصلي لمدينة روما الذي قام به رومولوس (Rumulus). وعندها، شعر مكيافيلي بأنه مضطر لأن يذكر أن رومولوس تسبب في «موت شقيقه وزميله» في مجرى أعماله، لكنه أضاف، مباشرة، قائلاً: «هو يستحق أن يُعذر» لتلك الجرائم الأثيمة (p. 133). أما السبب فهو أن تلك الأفعال كانت جوهرية لضمان سلامة المدينة الجديدة. وكان رأي مكيافيلي الأساسي يَمْثُلُ في الفكرة المفيدة أنه لا يمكن أن يُلام إنسان «لقيامه بعمل، مهما كان شاذاً، يكون مفيداً في تنظيم مملكة

أو في تأسيس جمهورية» (p. 132). وهكذا، يمكن تلخيص نظرته، وكما أدركها هو نفسه، في صورة ما دعاه «قاعدة السلوك الصحيحة» والتي مؤدّاها «أن الأعمال التي تستحق التوبيخ يمكن تبريرها بنتائجها، وأنه، عندما تكون النتيجة جيدة، كما في حالة رومولوس، فإنها تبرِّر العمل، دائماً»[14].

خلال كتابه **الخطابات**، كان مكيافيلي يقوم بنثر حجته مع قطع عديدة من النصح كشفت عن التزامه الثابت بتلك المنظومة من القيم المضادة لما في المسيحية. فهو أكَّد كما فعل في كتاب **الأمير** على أنه من الأفضل للحاكم أن يُخاف من أن يُحبّ، والأفضل «أن يعتمد على العقاب من الاعتماد على مراعاة، حقوق الآخرين ومشاعرهم»، وذلك، عندما يتعامل مع رعاياه (p. 460). وقال، وهو في سبيل الدفاع عن فكرته، إنه في الوضع الذي يجد فيه الحاكم المدينة كلها حاملةً السلاح ضد حكمه، فإن أفضل عمل هو أن يتخلّى عن أي تفكير في الرأفة «ويقضي عليهم» كلياً (p. 349). كما أنه امتدح، تكراراً، استعمال الاحتيال، والرياء، والخداع، حتى في الأمور ذات الأهمية العالية (مثلاً، pp. 143, 310, 390, 423). وكان التسويغ الذي قدّمه في كل حالة، لمثل تلك الأعمال «التي تستحق التوبيخ» هو في القول، إنها غالباً ما لا يمكن تجنّبها، إذا وجب الحفاظ على حرية الدولة بنجاح - وهذه قيمة تفوق أي تفكير مضاد لصالح الرأفة، أو العدل، أو القيم التقليدية الأخرى للحياة السياسية (pp. 143, 349, 393).

وهكذا، كان حاصل التزام مكيافيلي - كما هو موجود في كتاب

---

(14) *Discourses*, p. 132. غير أن هذه الترجمة تتشوّق طامحة بأن تجعل مكيافيلي يقول «الغاية تبرر الوسيلة». فالأفعال التي استخدمها مكيافيلي - بطريقة محكمة التجاور - هي accusare وscusare. فالفعل يتهم، لكن نتيجته تعذر (وليس تبرّر) القيام به.

الأمير - هو أن تصوّري الشجاعة والفضيلة بمعناهما المسيحي ليس بينهما أي رابطة ضرورية. ففكرة الشجاعة صارت تساوي أي صفات ضرورية في الممارسة «لإنقاذ حياة وطن الإنسان وحفظ حريته». لذا، تمّ التوضيح القاسي المفيد أن تلك الصفات لا علاقة وثيقة لها بقائمة الفضائل المسيحية والأخلاقية المقبولة (p. 515). وكما كان في البحث المماثل في كتاب **الأمير**، عرضت تلك الفكرة بأكثر ما يكون من الوضوح في وصف مكيافيلي لاثنين من أبطاله المحبوبين، في العصور القديمة، وهما سيفيروس وهنيبعل. فميّز سيفيروس بشجاعته العالية و«بحظّه الجيد العظيم»، وفي ذات الوقت، أكَّد لنا، وبذات النَّفَس، أنه كان، وبلا ريب كان، «إنساناً شريراً» (p. 137). كذلك اختفى «بالشجاعة البارزة» عند هنيبعل وبشهرته. وذكّرنا مكيافيلي، في نفس الوقت، بأن شهرته العظيمة تحققت بطرق شملت «العقوق، وعدم الإخلاص، والوحشية» لدرجة متطرفة (pp. 464-465).

بعد معرفتنا بأن تلك كانت وجهة نظر مكيافيلي الأخلاقية في كتابه **الخطابات**، نذكر أن هناك الكثير مما يمكن أن يُقال لصالح النظرة المفيدة أن أول «المكيافيليين» كان غويشيارديني، الذي كان صديقاً لمكيافيلي وأصغر معاصريه. فقد إحتوى كتاب غويشيارديني **قواعد السلوك** (*Maxims*)، بخاصة، تأملات فكرية بغيضة عديدة مماثلة. فقد وافق على أن «الطبيعة الصريحة والصادقة» قد «تكون ضارة» بالعمل السياسي، وقال إن «الخداع مفيد جداً، بينما صراحتك تفيد الآخرين» (pp. 67-107). كما وافق، وبقوة أكبر، على فكرة أن الحاكم «يجب أن يعتمد على القساوة أكثر من اعتماده على الرقّة»، وذلك، لأن «شروريّة البشر من النوع الذي لا تستطيع أن تسيطر عليها بدون قساوة» (pp. 53-116). ولخّص نصيحته بدعوتنا، بنبرات «مكيافيلية» مُمَسرَحة إلى ضرورة فهم «أنك لا يمكن أن تكون مخطئاً

إذا كنت قليل الإيمان وقليل الثقة» (p. 81). ومع ذلك، من المبالغة التفكير، كما فعل دوماندي (Domandi) وآخرون، بأن غويشيارديني كان كاتباً أكثر «مكيافيلية» من مكيافيلي نفسه (Domandi, 1965, p. 33; Allen, 1957, p. 498). فعندما ناقش غويشيارديني الفصل الخاص في كتاب مكيافيلي بمشاكل الحكام الجدد، وذلك في كتابه **اعتبارت حول الخطابات**، انتقد مكيافيلي لأنه بيّن عن نفسه بأنه «منحاز جداً لطرق غير عادية وعنيفة»، ولإخفاقه، في النتيجة، للسماح بفكرة إمكانية أن يؤسس أمير جديد حكمه «بالإنسانية، والرقّة، والمكافآت» (p. 92). وبالرغم من أن غويشيارديني ذكر عدداً من الآراء القاسية بصورة استثنائية، في كتابه **قواعد السلوك** ضد عيوب معاصريه، فإنه لم يكن، أبداً، متشائماً في مديحه للطبيعة الإنسانية، وقدراتها. فكان، أحياناً، متأكّداً من أن «البشر مخطئون، وماكرون، ومخادعون، ومحتالون في خداعهم، لذا، هم شرهون لمصالحهم» لدرجة لا يمكن الوثوق بهم، إطلاقاً (p. 81). غير أنه، وفي أوقات أخرى، كان على يقين من أن «البشر، جميعهم، هم بطبيعتهم ميّالون إلى الخير وليس إلى الشرّ»، وأنه لا يوجد إنسان «لا يفعل فعل الخير لا فعل الشر، إلاّ إذا دفعته عوامل أخرى لفعل العكس» (p. 75). عكس ذلك تماماً كان مكيافيلي، فقد كان شاكاً متّسقاً، من طراز هوبز (Hobbesian) بالنسبة إلى إمكانية حثّ البشر على السلوك الصالح إلا عن طريق التزلّف أو القوة. فالكلمات الافتتاحية لكتاب **الخطابات** تتكلم عن «الحسد الصميمي في طبيعة الإنسان»، والكتاب كله قائم على الافتراض «من المفيد أنه» في تشكيل الدولة والتشريع لها، لا بدّ من التسليم بأن البشر، جميعهم، شريرون وأنهم، وبشكل دائم، يفسحون المجال لمرور طبيعتهم الشريرة التي في عقولهم، عندما تسنح الفرصة» (pp. 97, 111-112). وفي حين ظل غويشيارديني مستعداً للسماح بوميضٍ متقطع من التفاؤلية أو خداع

الذات لكي ينير الصورة القاتمة للحياة السياسية، كان مكيافيلي، وبشكل ثابت، يرى عالم السياسة عالماً يجب فيه أن تُكمّل الطرق العقلية التي يستخدمها المشرّع، وفي جميع الأوقات، بضراوة الأسد ومكر الثعلب.

نهاية الحرية الجمهورية

قد تكون الفكرة الرئيسية والأكثر مركزية من سواها في المذهب الإنساني لعصر النهضة، وكما أكَّد غاران (Garin)، هي الافتراض بأن الشجاعة تتغلّب على الحظ - (virtù vince fortuna) أي الشجاعة تفيد في التغلّب على قدرة إلهة الحظ في السيطرة على شؤوننا (Garin, 1965, p. 61). فلطالما اعترف الإنسانيون بحجم حكم إلهة الحظ، إلاّ أنهم، وفي ذات الوقت، أكَّدوا على أن الإنسان ذا الشجاعة يتمكن، دائماً، من إيجاد الوسائل لوضع حدود لطغيانها، والسيطرة عليه. ونحن مازلنا نقع على شيء من الثقة ذاتها عبّر عنه مكيافيلي ومعاصروه. فقد أعلن بعرض عظيم» لقواها، لكن لا يكون ذلك إلاّ حيث لا يكون الرجال حائزين إلاّ على شجاعة ضعيفة» (pp. 375-376). وأكَّد على أن «إلهة الحظ لا تحكم» الرجال العظام، لأنهم «لا يتبدّلون، بل يظلون على عزمهم» حتى في وجه أعظم ضغائنها (p. 488). وأنهى الفصل المتعلق بتأثير إلهة الحظ، بالإعلان، وبأكثر نبراته ارتفاعاً، عن أنه، بالرغم من سيطرة الألهة على الشؤون الإنسانية، فالرجال يجب أن لا يستسلموا (p. 372). يجب أن يتفاءلوا بالحقيقة المفيدة أنه «يوجد أمل، دائماً، بالرغم من أنهم «لا يعرفون النهاية ويتحركون نحوها في طرق متقاطعة، ولم تكشف بعد». ولوجود الأمل، عليهم أن لا يقنطوا، بصرف النظر عما تجلبه إلهة الحظ أو في أي عذابٍ يجدون أنفسهم» (p. 372).

بعد أن تكشّف التاريخ المرعب للقرن السادس عشر، أنهك الإنسانيين المتأخرين، وبشكل متزايد، الشعورُ بأنهم كانوا يعيشون في عصر لم تعد فيه الشجاعة والحق (ragione) قادرتين على تفادي ضربات إلهة الحظ. فقد سُحقت، أخيراً، محاولات الجمهوريين إعادة تأسيس حكم شعبي في روما وذلك في عام 1527، عندما نهبت جيوش تشارلز الخامس (Charles V)، التي كانت في حالة عصيان، ومن غير سيطرة، المدينة وتركت مصيرها لتقرره القوى الغازية (Green, 1964, pp. 153-154). كما تمّ سحق آخر جمهورية فلورنسية من قِبَل جيوش الإمبراطور ذاتها، بعد ثلاث سنوات، وبعد ذلك نجح الميديتشيون، أخيراً، في إسكات المطالب التقليدية بالحرية الجمهورية. وفي مواجهة تلك البراهين الساحقة الخاصة بالطبيعة الشريرة لإلهة الحظّ، بدأت الثقة المميزة عند الإنسانيين بالتداعي والإنهيار متحولة إلى شعور باليأس المتزايد. وبذلك الفقدان للإيمان بقوة الشجاعة، وصل التقليد العظيم للمذهب الجمهوري الإيطالي إلى نهايته.

ويمكن ملاحظة بدايات ذلك الانحدار عند مكيافيلي، الذي تقبّل، في نهاية المطاف، النظرة الجبرية، التي تفيد أنه، بالرغم من أفضل محاولات إدارة دولتنا، ثمّة دورة عنيدة من النمو والتلاشي لا بدّ من أن تمرّ بها كل دولة. صحيح أنه لا يوجد إشارات لهذه النظرة الحتميّة للحالة الإنسانية في كتاب **الأمير**، لكن كتاب **الخطابات** وضع وصفاً كاملاً لهذه النظرية البوليبية(*) (Polybian) المتعلقة بالدورات الحتمية. فقد زعم مكيافيلي أن جميع الدول كانت، في الأصل،

(*) بوليب (Polybe): مؤرخ وجنرال ومنظّر سياسي يوناني (حوالي 126-202 ق. م.) ويعدّ أهم مؤرخ في عصره.

محكومة من أمراء، تحوّلوا، بعد أن صار حكمهم وراثياً، إلى طغاة، لذا أثاروا مؤامرات الارستقراطيين ضد زعامتهم. بعد ذلك أقام الارستقراطيون حكوماتهم التي سرعان ما انحلّت متحوّلة إلى حكومات أوليغاركية أثارت مؤامرات جماهيرية. ثم أقاموا ديمقراطيات انتهت بالفوضى مما أقنعهم للعودة إلى الوضع الأصلي الذي هو حكم الأمير. تلك هي «الدورة التي تمر فيها جميع الحكومات» (pp. 106-109). طبعاً، اعتقد مكيافيلي أن مراحل الفساد والانحدار تلك التي لا مهرب منها، يمكن دفعها بتأسيس شكل خليط من النظام الجمهوري، لأن ذلك بجمع قوى أشكال الحكم «الصافية» الثلاثة مجرد من ضعفها (p. 109). غير أنه، لاحقاً، أوضح قائلاً، إننا إذ نظرنا إلى الشؤون الإنسانية من المنظور الأوسع، فإننا مضطرون للاستنتاج بأن إلهة الحظ هي القابضة على الأمور، في نهاية المطاف. فهو لم يوافق فقط على الاعتقاد الإنساني التقليدي المفيد أن «حوادث عديدة تحدث وتقع بلايا كثيرة، لم تكن السماوات راغبةً في اتخاذ أي تدبير احتياطي، إزاءها» (p. 369)، بل نراه يمضي للتأكيد على أن «التاريخ، ككل، يشهد» على صحة الزعم الأكثر تشاؤماً والمفيد أن «الرجال يمكن أن يؤيدوا إلهة حظهم، لكنهم لا يستطيعون الاعتراض عليها»، وهكذا، «قد يتصرفون منسجمين مع قضائها، ولا يخالفونه» (p. 372).

إذا انتقلنا إلى ما يزيد على عقد من الزمان بعد كتاب مكيافيلي **الخطابات**، وتحولنا إلى كتابي غويشيارديني **قواعد السلوك** و**تاريخ**، نواجه شعوراً متزايداً تزايداً عظيماً بعد التوازن بين قوى الإلهة الحظ وقدرات الإنسان. فكتاب **قواعد السلوك** بدأ بأفكار تقليدية مفيدة أن إلهة الحظ «تلعب دوراً كبيراً» في حياتنا و«لها سيطرة عظيمة على الشؤون الإنسانية» (pp. 45, 49). غير أنه لم يمضِ وقت طويل قبل

أن نسمع نغمة يأس متزايد. فقد سلّم غويشيارديني بأن «جميع المدن، وكل الدول، وجميع المناطق إلى زوال»، وأن «كل شيء ينتهي في وقت من الأوقات، إمّا بطريقة طبيعية أو بحادث»، رغم أي جهود قد نقوم بها لمنع حدوث ذلك الانهيار النهائي (p. 89). وفقاً لذلك، ركّز على محاولة إراحة هؤلاء الذين، مثله، يجدون أنفسهم «يعيشون في المراحل النهائية» لوجود بلادهم، قائلاً، إن من يجد نفسه في مثل ذلك الوضع «عليه أن لا يحزن لبلاده بقدر ما يجب عليه أن يحزن لنفسه»، وذلك، لأن «ما حدث لبلاده أمر محتوم» في نقطة زمنية ما، بينما «أن يولد في زمنٍ يقع فيه مثل تلك المصيبة» لا يمكن اعتباره إلاّ محنةً مروِّعة ولا مبرر لها (p. 89). وعندما حان وقت كتابة كتابه **تاريخ** في سنوات عمره الأخيرة، سيطر ذلك الشعور بالعيش في عصر نكبةٍ أكيدة على نظرة غويشيارديني كلها. فتخلّى عن الاعتقاد الإنساني المفيد أن الواجب الرئيسي للمؤرخ هو تجهيز قرائه بقواعد سلوك مفيدة، وبنصح نافع، وكرَّس كل سرده لسرد مأساة الاستغلال المتزايد لإيطاليا، وانهيارها. وكان الدرس العام الوحيد الذي سعى للتأكيد عليه، بما يشبه المفارقة، هو، كما لاحظ جيلبرت (Gilbert) «عجز وضعف الإنسان في وجه إلهة الحظّ» (Gilbert, 1965, pp. 288, 299).

وأخيراً، عندما نأتي إلى كاتب مثل بوكاليني (Boccalini) المنطلق من وسط خرائب التقليد الجمهوري في نهاية القرن السادس عشر، نواجه نبرة يأس مطلق. فالكتاب الأخير **إعلانات من بارناسوس** (*Advertisements from Parnassus*) احتوى على مشهد ظهر فيه جميع «الحكام الرئيسيين في العالم»، بعد استدعائهم إلى المحكمة، أمام «المراقب العام للشؤون السياسية» بغية الحكم عليهم، وبأسلوب بوكاليني الساخر والقاسي، لإخفاقهم في توفير أقل

ما يشبه الحكم العاقل والفعّال لمواطنيهم (p. 439). فالإمبراطور الروماني المقدَّس اتهم بالإهمال الفاضح واتهم الحكام الفرنسيون لجنونهم المطلق وقيل للحكام الإسبان إن حكمهم كان «ممقوتاً من الناس»، ووصم الحكام الإنجليز بأنهم كانوا هراطقة منشقِّين وخطرين، ولعنت الإمبراطورية العثمانية «لقساوتها الوحشية»، وحتى فينيسيا تمَّ تحذيرها بأن هدوءها مهدَّد بالخطر عبر السلوك المتطرف لنبلائها (pp. 440-447). وقد حاول كل حكم الدفاع عن نفسه، لكن التبريرات التي قدّمها الحكام لم تنفع إلاّ التأكيد على النتيجة الكئيبة والمفيدة أن عصر الشجاعة في نهايته. وقد سعى بعضهم، بطريقة باطلة، إلى المجادلة بالقول، إن إخفاقاتهم الظاهرة هي، في حقيقة الأمر، دليل على إدارة عالية لشؤون الدولة. فالفرنسيون تشكّوا من أنهم اتهموا «للفضائل الرئيسية» لحكمهم، بينما راح العثمانيون يدافعون عن وحشيتهم بمفردات مكيافيلية دقيقة وذلك، بالتأكيد على أن «الفضائل البطولية، فضائل الرأفة والرقة» تشكل خطراً على «هدوء الدول وسلامها (pp. 441, 445-446). وافقت الأمم الأكثر اعتدالاً على أن سلوكها كان معيباً، لكنها أكَّدت على أن القوة الشريرة لإلهة الحظ، وظروفهم، المعاكسة جعلت التفكير بأي إصلاحات أمراً مستحيلاً. وأعلن الإمبراطور أن مشاكل حكمه هي من النوع العنيد العسير الذي يجعل «الملك سليمان نفسه يظهر بمظهر الأبله (p. 441). وسلّم الإسبان بأن إدارتهم كانت «خاطئة وملأى بالخطر»، لكنهم احتجوا بالقول، إنه لم يكن بمقدورهم اقتراح أي علاج (p. 442). أما ملك إنجلترا فقد انفجر باكياً من غير أن يحاول تبرير نفسه، إطلاقاً (p. 443). وهكذا حكم على العصر كله بأنه العصر الذي لم تعد تعرف الشجاعة فيه، وحتى عند التعرف عليها، لم يعد ممكناً السعي في طلبها.

قراءات إضافية

(1) *Guicciardini*. The standard biography is by Ridolfi, 1967. There is a useful outline of Guicciardini's political ideas in Rubinstein, 1965a, and a very fine account in Gilbert, 1965. For a fuller analysis, see Pocock, 1975. The relationship between Guicciardini's political and historical outlook is well discussed in Phillips, 1977.

(2) *Machiavelli*. Two valuable attempts to survey the vast critical literature have been made by Cochrane, 1961 and Geerken, 1976. The standard biography is by Ridolfi, 1963. The political background of Machiavelli's thought is sketched in Hale, 1961. The background of *quattrocento* political theory is discussed in Baron, 1966, Garin, 1965 and in several of the seminal essays collected in Kristeller, 1961 and 1965. Gilbert, 1965, contains one of the best general accounts of Machiavelli's political ideas. Pocock, 1975, is another fine study, especially interesting on the *Discourses*. Some important studies on special topics: on the dating of *The Prince* and *Discourses*, see Baron, 1961. On Machiaas an historian, see Gilbert, 1972. On Machiavelli and the art of war, see Bayley, 1961. On Machiavelli's political morality, see Berlin, 1972, and for two contrasting and influential views see Chabod, 1958 and Strauss, 1958. On the meaning of the key concept of *virtù* in Machiavelli, see especially Whitfield, 1947, Hexter, 1964 and Price, 1973.


facebook.com/ketabme

القسم الثالث

النهضة في الشمال



الفصل السابع

انتشار الثقافة الإنسانية

هجرة الإنسانيين

يخبرنا رابيليه (Rabelais) أنه عندما ذهب الشاب بانتاغرويل (Pantagruel)، لأول مرة، بقصد الدارسة في جامعة باريس، تلقّى رسالةً متشدِّدة من والده غارغانتوا (Gargantua) يحثّه فيها على تكريس نفسه، بقدر ما يمكنه من الجهد، لحياة العلم. وكان القصد الرئيسي لكتابة غارغانتوا هو وصف منهج التعليم البطولي الذي رغب أن يسعى إليه إبنه. غير أنه استفاد من المناسبة لتقديم بعض الملاحظات المختصرة المفيدة والمناسبة عن التحسينات العظيمة في مجال «التعليم الصحيح» الذي تحقق في فرنسا في حياته هو. فعندما كان يافعاً «كانت الأزمنة قاتمة، وكان يجري تذكير مستمر للبشرية بأشكال البؤس والمصائب التي قام بها القوطيون(*) (Goths) الذين دمّروا كل علم صحيح». أما الآن فهناك نور وتنوير في كل مكان. وقد مكّن اختراع «فن الطباعة

(*) هم شعب جرماني اجتاح الإمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد.

الدقيق والأنيق» من نشر التعليم الجديد وسيعاً، فصار «العالم كله» «مليئاً» بالمتعلمين من جميع المعلمين الواسعي المعرفة، ومن المكتبات الواسعة. وقد شمل التعليم الجديد استعادةً «لكل طريقة تعليم»، ونهضةً في «دراسة اللغات»، وتقارباً (rapprochement) من حضارة العالم القديم غير المسبوقة[1].

إن لحظة الظهور الأول لذلك التعليم الجديد في جامعة باريس يمكن تحديدها. بمقدار من الدقة. كان أول عالم حاول الجمع بين تعليم اللاتينية واليونانية مع درس العلوم الإنسانيّة هو غريغوريو دا تايفيرنا (Gregorio da Tiferna) (حوالي 1415 - 1466)، الذي جاء من مدينة نابولي ليكون أول أستاذ (professor) لليونانية، في عام 1458 (Renaudet, 1953, p. 82). وقد حققت محاضراته نجاحاً مدهشاً، فلحق به، حالاً، موكب من العلماء الإنسانيين الإيطاليين، وكان كلهم توّاقاً للشك بمنهج التعليم السكولاستيكي التقليدي للجامعة. وكان أول من كرر التحدّي فيليبو بيرولدو (Filippo Beroaldo) (حوالي 1440 - 1504) الذي أعلن في محاضرته الافتتاحية في عام 1476 قائلاً، بالرغم من أن باريس كانت «أشهر مركز لجميع الآداب»، فقد ظل هناك «عمل قيم» يجب إنجازه، واقترح أن يؤديه هو نفسه. وتمثّل ذلك العمل في المحاضرة عن «فنون الشعر والدراسات الإنسانية» (studia humanitatis) للكشف عن «العلاقة الوثيقة لهذا النوع من الدراسة بالفلسفة» ولشرح «مقدار ما تستفيده الفلسفة من تلك العلاقة» (Renaudet, 1953, p. 116 and note). وكان العالم الثاني الذي لبّى نداء المعركة هو غيرولامو بالبي

(1) Rabelais, *Gargantua*, p. 194 انظر أيضاً: Rabelais, *Epistle of Dedication* in *The Five Books*, vol. II, p. 499.

(Girolamo Balbi) (حوالي 1450– 1536)، الذي حضر إلى باريس في عام 1484 كمحاضر في اليونانية والعلوم الإنسانية في كلية نافار (The Collège de Navarre) (Renaudet, 1953, p. 121). أما الحملة الفاصلة لصالح العلوم الإنسانية، فقد شنّها فاوستو أندريليني (Fausto Andrelini) (حوالي 1460 - 1518)، الذي ابتدأ حياته التعليمية في باريس في عام 1489 (Cosenza, 1962, pp. 82-83). ومكث هناك لما يقارب الثلاثين سنة، يحاضر بلا كلل عن ليفي (Livy) وسويتونيوس (Suetonius) وكذلك عن الشعراء والخطباء اللاتين، وحاز على مديح عالٍ من بوديه (Budé) وإراسموس (Erasmus) لعلمه الكلاسيكي (Renaudet, 1953, pp. 123-125). فكان هو أكثر من سواه، الذي ضمن ان تتعمق، وبقوة تتعمق، دراسة العلوم الإنسانية في منهج التعليم قبل بداية القرن السادس عشر، هذا، بالرغم من عداوة السكولاستيكين الصريحة والمتزايدة.

وفي الفترة عينها، حصل استقبال مماثل للأفكار الإنسانية في إنجلترا (Weiss, 1964, pp. 90-92). وكان الطليعي الرئيسي، في تلك الحالة، هو بييترو دِلْ مونتي (Pietro del Monte) (المتوفي في 1457)، الذي وصل إلى هناك في عام 1435 ليقوم بوظيفة جامع للمداخيل البابوية، وبقي لما ينوف عن الخمس سنوات. وكان دِلْ مونتي عالماً معتبراً، وبحق، وهو مؤلف البحث الذي عنوانه **الفرق بين الفضائل والرذائل** (*The Difference Between the Virtues and the Vices*) الذي يمكنه أن يدّعي تميز بكونه البحث الإنساني الأول الذي كتب في إنجلترا (Weiss, 1957, p. 25). غير أن أهم دور لعبه عندما عمل مستشاراً أدبياً غير رسمي للدوق همفري غلوشستر (Humphrey of Gloucester). الذي كان أول راعٍ إنجليزي لمذهب الإنسانية. وكان دِلْ مونتي هو الذي أقنع همفري باتخاذ الخطوة الجديدة،

خطوة إدخال مُمْلي[*] (dictator) إيطالي في منزله في عام 1436 (Weiss, 1957, p. 26). وقد أُعطيت الوظيفة لتيتو ليفيو فرولوفيزي (Tito Livio Frulovisi) (حوالي 1400–1456)، الذي كانت مهمته الرئيسية هي تأليف مديح في حكم شقيق همفري، هنري الخامس. وكان لثمرات تلك المهمة أهمية كبيرة في تطور المذهب الإنساني الإنجليزي، ذلك، لأن فرولوفيزي استجاب بكتاب عن **حياة هنري الخامس** (*Life of Henry V*)، ظهرت فيه مجموعة كاملة من تقنيّات فن النثر - بما في ذلك مجموعة الخطب التي كان الملك قد ألقاها في أمسيات معاركه الرئيسية - والتي ظهرت، لأول مرة في صفحات سرد إنجليزي لأحداث التاريخ وفق تعاقبها الزمني (مثلاً، pp. 14-16, 66-68). كما شجع دِلْ مونتي همفري ذا العاطفة نحو جمع الكتب، وأرسل إليه مجلدّات كثيرة من إيطاليا، بعد عودته إليها في عام 1440، وأسس اتصالاً بينه وبين علماء رئيسيين آخرين - بمن فيهم بروني (Bruni) وديسمبريو (Decembrio) - الذين أشاروا عليه أن يشتري مخطوطات (Weiss, 1957, pp. 46, 58, 62). وذلك مكّن همفري من تجميع مكتبة رائعة لا تحتوي على كتب الثيولوجيا والفلسفة السكولاستيكية فقط، بل حوت، أيضاً أفضل ترجمات لأفلاطون، وأرسطو، وبلوتارك، وكل ما بقي من نصّ ليفي، ومعظم كتابات شيشرون الرئيسية، وعدد كبير من الأبحاث الإنسانية الحديثة، بما فيها كتابات بترارك، وسالوتاتي، وبوجيو، وبروني وديسمبريو (Weiss, 1957, pp. 62-65). وقد برهن ذلك الجانب من نشاط همفري العلمي أنه كان مهماً لجهة نشر دراسة العلوم الإنسانية (*studia humanitatis*) في إنجلترا، بخاصة بعد أن قدّم ما يساوي

(*) تعني الموظف الذي يقرأ أو يملي إملاءات.

مائتين وثمانين تقريباً من مجلّداته لجامعة أكسفود بين عامي 1439 - 1444 - وبذلك جعل أول مجموعة رئيسية من الكتب الإنسانية متاحة للاستعمال العام (Weiss, 1957, pp. 66-67).

وقد ازداد انتشار ثقافة عصر النهضة في إنجلترا عن طريق عددٍ من العلماء الإيطاليين الذين ذهبوا إلهياً بغية التعليم في أكسفورد وكامبردج في سنوات القرن الخامس عشر الأخيرة. وكان أحد الأوائل الذين وصلوا إلى هناك هو الميلاني ستيفانو سوريغون (Stefano Surigone) (1430 - 1480)، الذي ألقى محاضرات في قواعد اللغة وفن النثر في جامعة أكسفورد بين عام 1454 و1471 (Cosenza, 1962, p. 1726). بعد ذلك بقليل لحق به كورنيليو فيتيلي (Cornelio Vitelli) (حوالي 1450 - 1500)، الذي تلقّى دعوة من توماس تشاندلر (Thomas Chaundler) ليخدم كمحاضر في اللغة اليونانية في نيو كوليج (New College)، في سبعينيّات القرن الخامس عشر (1470s)، وبذلك كان أول معلم عام لليونانية في جامعة إنجليزية[2]. وحالاً، بعد ذلك، صار عدد من الدّعاة ذوي العقلية المتشابهة ناشطين في كامبردج. فحاضر لورنزو دا سافونا (Lorenzo da Savona) هناك في السبعينيّات من القرن الخامس عشر (1470s)، كما نشر كتيّباً في فن النثر في عام 1478 الذي طبع مرتين قبل نهاية القرن (Weiss, 1957, p. 162). ثم هناك كايو أوبرينو (Caio Auberino) (1450 - 1500) الذي جمع ما بين واجباته كمُمْلي رسمي في الجامعة وتقديم سلسلة مماثلة من المحاضرات في الأدب اللاتيني، وذلك في ثمانينيّات القرن الخامس عشر (1480s) (Cosenza, 1962, p. 163).

---

(2) ذلكم ما قال كوسنزا (Cosenza, 1962, p. 1903). غير أن تلك الزيارة لم يأتِ وايس (Weiss, 1938) على ذكرها، وهو الذي زعم (p. 225) أن فيتيلي (Vitelli) حضر إلى أكسفورد في عام 1490.

وقد ساعد ذلك النشر لثقافة عصر النهضة، وكانت المساعدة عظيمة، تلك الحقيقة التي تفيد أن النصف الأخير من القرن الخامس عشر كان، أيضاً، العصر الأول للكتاب المطبوع. ولم توجد جماعة أسرع من الإنسانيين في إدراك الطاقات الواسعة لتلك الوسيلة. فقد وفّر إدخال الطباعة إلى فرنسا أوضح مثل عن الطريقة التي مكّنتهم من استغلال المطبعة لترقية مصالحهم الخاصة ورفعها فوق مصالح خصومهم السكولاستيكيين. وركّبت أول مطبعة، في فرنسا، في الطابق الأراضي لجامعة السوربون (Sorbonne) في عام 1470. وكان غيوم فيشيه (Guillaume Fichet) هو الروح المُحرِّكة وراء ذلك المشروع، وهو الذي أكَّد في كتابه **رسالة إلى روبرت غاغان** (*Letter to Robert Gaguin*) على أهمية «هذا الاختراع الجديد الذي جاء، حديثاً، من ألمانيا»[3]. وكانت فكرته الرئيسية تفيد أن الطباعة «ستسهم، وبشكل واسع، في العودة إلى دراسة العلوم الإنسانية (p. 2). وخلال شبابه، لاحظ، أنه «لا يوجد خطباء ولا شعراء» يدرسون في باريس، فكانت النتيجة «أن دراسة اللاتينية سقطت وصارت في حالة من الجهل المغطّى بالصدأ» (p. 1). غير أن الحال تغير، فالآن، نجد «أن الشعراء يدرسون»، وبإضافة الكتب المطبوعة، سيصير من الممكن تقديم تشجيع أعظم «للآداب الجيدة» و«لرجال العلم» (p. 3). ولملائمة أعماله مع أقواله، استمر فيشيه (Fichet) في استعمال المطبعة لتعزيز أوسع توزيع ممكن من النصوص الإنسانية وكتيّباتها. فأصدر خلال السنوات الثلاث الأولى كتاب شيشرون (*De Officiis*)، وأعمال سالوست (Sallust) الكاملة،

---

(3) انظر: Fichet, *Letter*, p. 2. النسخة الأصلية غير مرقمة الصفحات، وتفتقر إلى علامات التوقيع، لذا، وضعت أنا نفسي أرقام الصفحات. وللاطلاع على العلاقات بين الطباعة وانتشار المذهب الإنساني في ألمانيا، انظر: Hirsch, 1971.

وعدداً لا يستهان به من الكتب الحديثة، بما فيها كتابه التدريسي الخاص بالفنون النثرية، وكتاب لورنزو فالا (Lorenzo Valla) (*Elegancies of the Latin Language*)، وكتاب (*Dictamen*) لغاسبارينو دا بارزيزا (Gasparino da Barzizza)، وهو أول كتاب طبع في فرنسا (Renaudet, 1953, p. 84).

وحالما بدأت عقائد الدراسات الإنسانية تصل في قنوات مختلفة إلى شمال أوروبا، مع شرّاحها، ساعد ذلك في نشوء شكل تبادلي من التطور الفكري. إذ أوحى ذلك لعددٍ متزايد من العلماء من الجامعات الشمالية لكي يهجروا أبحاثهم السكولاستيكية، والقبول بالعلوم الإنسانية، والسعي للحصول على قبول في الجامعات الإيطالية لكي يدرسوا العلم الجديد، في مصدره.

ولا شك في أن عدداً كبيراً من الطلاب، من فرنسا، وإنجلترا، وألمانيا ذهب إلى إيطاليا، في القرون الوسطى، وبخاصة الذين رغبوا في الحصول على درجات علمية في الطبّ والقانون، وهما المادتان اللتان تمتعتا بأعلى شهرة في شمال أوروبا، ودائماً (Parks, 1954, pp. 423-425; Mitchell, 1936, p. 272). وبدأنا نرى علامات روح جديدة، عندما نجد عدداً من الطلاب يصلون إلى إيطاليا بقصد التخصص في أحد العلوم التقليدية، ثم تغريهم بالتحول عنها الجاذبياتُ المنافسةُ للعلوم الإنسانية. وإن الحياة المهنية لتوماس ليناكر (Thomas Linacre) (حوالي 1460 ـ 1525) تقدم أهم الأمثلة عن ذلك التوجّه. فأول ما فعل كان أن سافر إلى إيطاليا في عام 1487 بغية الحصول على درجة علمية في الطب في بادوا، لكنه سرعان ما استمر في دراسة اللغة اليونانية في روما والعلوم الإنسانية في فلورنسا وفينيسيا، وبعد ذلك، تابع في قسمة وقته، وبنجاح متعادل، بين ممارسة الطب ومواصلة العلم الكلاسيكي (Parks, 1954, p. 457).

ويمكن ملاحظة تحول مماثل في الولاء لكنه أكثر حسماً في حالة رودولف أغريكولا (1484 - 1444) (Rudolf Agricola). فقد وصل إلى إيطاليا في عام 1469 بقصد بارز ألا وهو دراسة القانون في جامعة بادوا، لكنه تحوّل مباشرة إلى دراسة فن النثر، وبعد ذلك انتقل إلى فيرارا لاكتساب معرفة باللغة اليونانية (Spitz, 1963, p. 23). وبعد عودته إلى وطنه ألمانيا، بعد غياب عشر سنوات، صار مشهوراً بسرعة كمعلم للإنسانيات، كما مدحه إراسموس، فيما بعد، في رسالة في عام 1489 بوصفه أنه «ذو موهبة عالية واستثنائية في جميع الفنون الليبرالية» (p. 38).

إن التطور المهم الذي أعقب ذلك تمثَّل في أن عدداً متزايداً من الطلاب من الجامعات الشمالية شعر بالحاجة للذهاب إلى إيطاليا، خصيصاً، لكي يحسنوا معرفتهم بالدراسات الإنسانية. وبعض الأولين جاء من جامعة السوربون، حيث كان غريغوريو دا تايفيرنا (Gregorio da Tiferna) قد أشعل حماستهم (Renaudet, 1953, p. 186). فروبرت غاغان (Robert Gaguin) (1435 – 1501) الذي كان إراسموس قد حيّاه في رسالة في عام 1495 بوصفه «زينة جامعة فرنسا الرئيسية» قام بزيارتين طويلتين بين عام 1465 وعام 1471، بينما قام صديقه ومعلمه الخاص غيوم فيشيه (Guillaume Fichet) بعددٍ من الاتصالات مع الإنسانيين الإيطاليين خلال مهمة دبلوماسية طويلة بين عام 1469 وعام 1470 (p. 87, Renaudet, 1953, pp. 83, 186). ولم يمضِ وقت طويل بعد ذلك حتى رأينا مجموعة من الطلاب الشبّان من جامعة أكسفورد يبدأون بالقيام بسلسلة من الرحلات المماثلة. فذهب وليام غروسن (William Grocyn) (حوالي1449 - 1519)، وهو تلميذ كورنيليو فيتيلي، إلى الدراسة مع بوليزيانو (Poliziano) في مدينة فلورنسا بين عامي 1488 و1490 (Parks, 1954, p. 462).

ورافقه، في رحلته، صديقه وليام لاتيمر (William Latimer) (حوالي 1460- 1545) وهو الذي انتقل، بعد ذلك، إلى جامعة بادوا لكي يحسِّن لغته اليونانية (Caspari, 1968, p. 36). وجون كوليه (John Colet) (حوالي 1467 - 1519) الذي بدأ تدريبه المؤكد بإشراف غروسن صرف ثلاث سنوات تكوينية خاصة في إيطاليا بين عام 1493 و1496 (Jayne, 1963, pp. 16, 21). وفي ذلك الوقت سارت في المسار نفسه مجموعة متزايدة من الطلاب من ألمانيا والأراضي المنخفضة - وهو الأسلوب الذي يمكن أن يُقال إنه تتوّج بزيارة إراسموس المشهورة إلى إيطاليا بين عام 1506 و1509 (Nolhac, 1925, pp. 20-52). وقد ثبت أن اثنتين من تلك الزيارات كان لهما أهمية خاصة لمستقبل المذهب الإنساني في ألمانيا. فقد درس فيليبولد بيركهايمر (1470 - 1530) (Willibald Pirckheimer) في إيطاليا لما يقارب سبع سنوات من تسعينيّات القرن الخامس عشر (1490s)، وصار خبيراً في اللغة اليونانية، وكانت كتاباته في الإنسانيات، تقرأ، بشكل واسع (Spitz, 1963, p. 157). كما غادر ألمانيا في عام 1487 كونراد سيلتس (1459 - 1508) (Conrad Celtis) بوحي من تعليم أغريكولا (Agricola) في هايدلبرغ (Heidelberg)، وقضى مدة أطول في إيطاليا حيث عمل مع المسؤول عن المكتبة في سانت مارك (St. Mark) في مدينة فينيسيا كما حضر في جامعات بادوا، وفلورنسا وروما (Spitz, 1957, pp. 3, 11-13).

وتكمن أهمية تلك الرحلات في الحقيقة المفيدة أن أكثر هؤلاء الرجال عادوا للتدريس في جامعات بلادهم، فساعدوا على إطلاق ثورة فكرية أدّت، في نهاية المطاف، إلى القضاء على المذهب السكولاستيكي. فغاغان حصل على وظيفة في جامعة السوربون في عام 1473، حيث حاضر، وبنجاحٍ عظيم، في فن النثر وفي الأدب

اللاتيني (Tilley, 1918, p. 188). وبعد ذلك، قام بعددٍ من الإسهامات المهمة في الثقافة الإنسانية، شملت، فيما شملت، ترجمةً جزئية لليفي، وبحثاً في نظم الشعر باللغة اللاتينية وتأريخاً للأحداث وفق تسلسلها الزمني حمل عنوان **خلاصة وافية لأصول الفرنسيين وأعمالهم** (*A Compendium of the Origins and Deeds of the French*)، وهو أول تاريخ لفرنسا كتب بأسلوب بلاغي منمَّق كامل (Reynolds, 1955, pp. 26-28). كما عاد غروسن، ولاتيمر وكوليه، جميعهم، من إيطاليا للتدريس في جامعة أكسفورد. فصار غروسن محاضر الجامعة الأول في اللغة اليونانية، في عام 1491، وعُيِّن لاتيمر معلماً للإنسانيات في ماغدالين كوليج (Magdalen College) بعد ذلك بقليل، أما كوليه فقد ألقى سلسلة محاضراته المشهورة عن الرسائل البولسية «أمام المجتمع الجامعي كله» بين عام 1498 وعام 1499[(4)]. وكذلك عاد كونراد سيلتس من رحلاته ليصير، بحسب عبارة سبتز (Spitz)، «الإنساني الأعلى» في الجامعات الألمانية، وحاضر في فن الكتابة النثرية (Ars Dictaminis) في إنغولستادت (Ingolstadt) بين عامي 1491 و1496، وبعد ذلك، عمل كأستاذ أول للشعر وللنثر الفني في جامعة فيينا (Vienna) حتى وفاته في عام 1508 (Spitz, 1957, pp. 22, 55, 116).

كان الحاصل الأخير لتلك التفاعلات هو ظهور ثقافة إنسانية

---

(4) للاطلاع على غروسن (Grocyn) ولاتيمر (Latimer)، انظر: Caspari, 1968, pp. 35-36. وللاطلاع على الرأي الخاص بعدد المستمعين لكوليه (Colet)، انظر: Duhamel, 1953, p. 493. ولمعرفة تواريخ محاضرات كوليه، انظر بخاصة: Jayne, 1963, p. 37. فجين (Jayne) تحدّت تحدياً مقنعاً التأريخ التقليدي، مظهرة أن محاضرات كوليه الأولى عن الرومانيين لم تلقَ حتى شهر كانون الثاني/ يناير، عام 1498، بينما ألقيت محاضرات عن الكورنثيين بعد ذلك بعام، والمحاضرات الأخيرة عن الرومانيين ألقيت في تشرين أول عام 1499.

جديدة وواثقة من نفسها في فرنسا، وإنجلترا وألمانيا عند بداية القرن السادس عشر[5] ولخّص جون ديسماريه (John Desmarais) الروح الواثقة المدهشة للنهضة الشمالية، في رسالة نشرت في عام 1516 كأحد الخطب التمهيدية ليوتوبيا (*Utopia*) مور (More). وهو سلّم بالقول، إنه، حتى ذلك الزمان «كان مديح المعرفة يخص اليونان وإيطاليا حصرياً، تقريباً». غير أن الذي حصل مع حضارتهم لم يكن مجرد نقلها إلى أوروبا الشمالية، بل حصول تجاوز لها. فيمكن لألمانيا أن تفتخر بوجود «أشخاص كثيرين مشهورين بمعرفتهم». كما تميّزت فرنسا بعبقرية غيوم بوديه (Guillaume Budé)، «وبرزت» إنجلترا الآن في العلوم الإنسانية، وصار فيها «رجال لهم من المواهب ما يمكنهم من منافسة العصور القديمة نفسها» (p. 27). فمن الضلال بمكان الاستنتاج بأن نشوء وتطور المذهب الإنساني في أوروبا الشمالية يمكن شرحه كما رأى بعض العلماء، شرحاً «مباشراً وحصرياً»، بلغة «تأثير النشاط الثقافي الذي أعيد تجديده في إيطاليا»[6]. ثمة

---

(5) وكما ستبين الفصول اللاحقة نقول، إن حَمَلة تلك الثقافة كانوا، وبمقدار كبير متفقين في فلسفاتهم الأخلاقية، والاجتماعية والسياسية. لذلك، سوف أكون مهتماً بالاقتراح أنها أظهرت هوية ثقافية حقيقية كانت أقوى من أي فروقات أو تنافسات قومية، بالرغم من أن تلك الهوية الثقافية كانت ذات طابع رخو. استناداً إلى هذا الرأي الأساسي، صار من الضروري التفكير بكلمة قصيرة عامة لوصف حركتهم، ككل. وأنا أخترت من أجل أعظم اختصار ممكن أن أتكلم عنها بالقول «النهضة الشمالية» وأن مناصريها هم «الإنسانيون الشماليون. وعملي هذا هو أبعد ما يكون عن أن يكون مثالياً، وبخاصة، لأنني سأذكر، فيما بعد، أن سلسلة مماثلة من التفاعلات، أنشأت ثقافة مماثلة، تطورت خلال الجيل التالي في إسبانيا والبرتغال. وأنا لست بغافلٍ أن تلك الأقطار لا يمكن وصفها بالقول، إنها تقع في شمال إيطاليا، لكن الذي حصل هو أني لم أجد تعبيراً أفضل من «الإنسانية الشمالية» كطريقة مختصرة للدلالة على الحقيقة المفيدة أن الثقافة التي كنت معنياً بها، قد فاضت، وبمقدار كبير، من إيطاليا ثم انتشرت في معظم أوروبا الغربية.

(6) تلك كانت الصياغة التي استعملها سيمون (Simone) (1969, pp. 37-38) كمقدمة لرفضه المزدري بذلك الشرح «الرومانسي» للنهضة الشمالية. ومن المشكوك به وجود أي =

سببان رئيسيان للتفكير بأن ذلك الشرح التقليدي قدّم تفسيراً بسيطاً وغير ملائم للوقائع. أحدهما - كما أكّد سيمون، بخاصة - هو أنه يمكن اكتشاف عدد من التأثيرات الإيطالية الثقافية في أوروبا الشمالية، وبخاصة في فرنسا، مبكراً في منتصف القرن الرابع عشر. وكان الفاعل الرئيسي لذلك الانتشار هو المحكمة البابوية (The Papal Court) التي أقامت في أفينيون (Avignon) في عام 1308، وبقيت هناك لما يقارب السبعين سنة. ومضى سيمون إلى حدّ القول بوجود «تيار قوي» من الأفكار الإيطالية التي شعّت من ذلك المركز (Simone, 1969, p. 57). ومع أن ذلك يبدو خيالياً، فإن الذي لا ريب فيه، هو أنه يمكن إنشاء سلسلة من الروابط بين الثقافة الإنسانية لمركز أفينيون في القرن الرابع عشر - حيث عاش بترارك نفسه لما يقارب الخمسة عشر عاماً - ونشوء الدراسات الإنسانية في جامعة باريس. وتدل على إحدى الروابط المباشرة حياةُ غيوم فيشيه الذي درس في أفينيون قبل ذهابه إلى باريس للتعليم في عام 1453، والذي شمل تدريبه الأكاديمي الأول معرفة وثيقة بأعمال بترارك وترجم العديد من كتاباته لاستعماله الخاص (Renaudet, 1953, p. 83; Simone, 1969, p. 148). وهناك صعوبة إضافية تتعلق بالشرح التقليدي - الذي مال سيمون إلى تجاهله - وهي أن العديد من العناصر الموجودة في الزمن السابق لفن النهضة وأدبها اللذين بديا، فيما بعد، أنهما إيطاليان بشكل بارز، قد استوردا من فرنسا في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. فكان هناك

= مؤرخ دافع عن مثل تلك الترجمة البسيطة للأطروحة التي اهتم سيمون بمهاجمتها. وللحصول على نظرة شفّافة ومعتدلة عن المحاولات التي جرت لشرح النهضة الشمالية بلغة «نقل زراعة» القيم الإيطالية، انظر: Ferguson, 1948, pp. 253-289. وللاطلاع على بحث خاص عن تاريخ النهضة الفرنسية، انظر: Hornik, 1960.

تأثيرات فرنسية عاملة في الشعر الإنساني المبكر: كاستعمال بترارك ومقلّديه للأفكار والتقنيات البروفنسالية[*] (Provençal) التي كان يشار إليها غالباً (Nordström, 1933, pp. 160 - 162). ويمكن تتبّع تأثيرات مماثلة في بعض الأعمال في القرن الثاني عشر، أعمال الفن التشكيلي والنحت، فكلا دوتشيو (Doccio) وبيزانو (Pisano) مدينان كثيراً للنماذج القوطية (Gothic) الفرنسية. وتوجد أصول فرنسية، كما كنا رأينا، لثقافة فن النثر المميزة في عصر النهضة الإيطالي: مثل التطور الحاسم في طابع فن الكتابة النثرية في أواخر القرن الثالث عشر - أي التطور من غرس القواعد إلى دراسة المراجع الكلاسيكية - الذي بدا أنه بُنيَ، وبمقدار كبير، على محاكاة تقاليد التعليم في المدارس الكاتدرائية الفرنسية العريقة (انظر: Nordström, 1933, pp. 58-70).

كما يجب التسليم بالحقيقة المفيدة أنه، حتى في مطلع القرن السادس عشر، عندما كان للثقافة وقعها الأعظم على أوروبا الشمالية، لم يكن الإنسانيون الشماليون، وفي معظم الحالات، سوى متلقّين لتلك الأفكار، التي بدت مألوفة، وبمقدار كبير، لذا، بدا أنه يمكن استيعابها في مجموعة خبراتهم المختلفة جداً. وهذا ما يمكن رؤيته في حالة تلقيهم للفكر الإنساني الاجتماعي والسياسي الإيطالي (Hyma, 1940, pp. 11-17). لقد سبق أن لاحظنا وجود مسألتين دائمتين في التقليد الرئيسي للنظرية السياسية الإيطالية كانتا تدرسان بجدّية خاصة، وهما: الحاجة للحفاظ على الحرية السياسية، والخطر على الحرية الذي مثّله شيوع جيوش المرتزقة

(*) البروفنسال (Provençal): نسبة إلى منطقة في جنوبي شرقي فرنسا محاذية للبحر الأبيض المتوسط. ولغة المنطقة الرومانسية كانت معروفة، وبشكل واسع في أوروبا كإحدى اللغات التي استعملها التروبادوريون (Troubadours).

الموجودة. غير أن الذي حصل هو أنه لم يوجد لأيٍّ من هذين الموضوعين صدى لدى الإنسانيين الشماليين. فقدرة حكامهم على إنشاء جيوش قومية كبيرة جعلتهم يعتبرون مسألة المرتزقة المدّعاة مسألة لا تعنيهم. واستناداً إلى وجود المؤسسات ما بعد الإقطاعية والملكية في فرنسا، وألمانيا وإنجلترا، فقد وجدوا من الصعب فهم استحواذ فكرة الحرية (libertas) على الإيطاليين، أو أن يتعاطفوا مع الميل المرافق لها، نعني الميل إلى القول، إن النظام الجمهوري يجب اعتباره أفضل شكل للحكم. لذا، وجدنا، نتيجة لذلك، لم يوجد واحد من الانشغالات قد تلقى أي انتباه حتى من قِبَل أكثر الإنسانيين الشماليين المتأثرين بإيطاليا حماسةً.

دفعت تلك الأفكار بعض المؤرخين إلى نفي إمكانية شرح النهضة الشمالية، ولو جزئياً، بمفردات انتشار الأفكار الإيطالية الذي حصل في القرن الخامس عشر. فقد ناقش بوش (Bush)، على سبيل المثال، ليثبت أن «الطابع الحقيقي للمذهب الإنساني الإنجليزي» يمكن تتبع أصوله رجوعاً إلى القرن الثاني عشر، ومستوردات العلم الإيطالي اللاحقة «لم تفعل سوى أنها انضجت وأكّدت» تلك الثقافة الموجودة سابقاً (Bush, 1939, pp. 47-49, 71). وذهب نوردستروم (Nordström) إلى حدّ الزعم أن ثقافة النهضة الإيطالية لم تكن تزيد عن كونها «استمراراً واضحاً» لتقليد أصله «تشكل في شمال جبال الألب»، والذي كان أول مركز له و«أعظم مركز» في فرنسا، ولم يظهر إلاّ لاحقاً، وبشكل مشتق ثانوي في إيطاليا (Nordström, 1933, pp. 12-13).

ومن الضلال المتعمد إنكار الحقيقة الواضحة التي تفيد أن نقل زرع المذهب الإنساني الإيطالي إلى فرنسا، وألمانيا وإنجلترا، خلال القرن الخامس عشر لعب دوراً كبيراً في تحديد تاريخ النهضة الشمالية

وطابعها (انظر: Kristeller, 1962b, p. 14). ولا ريب في أن تلك كانت نظرة الإنسانيين الشماليين أنفسهم. وقد لخَّص إراسموس موقفهم في رسالة منه إلى كورنيليوس جيرارد (Cornelius Gerard) في عام 1489. فقال متشكّياً، لقد عانينا لقرون من «نمو البربرية المستعصية معالجته» والعيش في عصر، أدار البشر فيه ظهورهم لتعاليم القدماء المبدئية». غير أن المعرفة الكاملة بالإنسانيات قد استعيدت «مع تطبيق علمي رائع لها» من قِبَل «رجلنا الصالح لورنزو فالا (Lorenzo Valla)» وتلاميذه في إيطاليا، وكانت نتيجتها أن صار ممكناً، أخيراً، «العودة إلى الاستفادة من جميع المؤلفين القدماء وأعمالهم (p. 40). ولا ريب في أنه من الممكن رفض مثل هذه المزاعم بوصفها أنها لا تعدو عن أن تكون دعاية إنسانية ذاتية نموذجية. غير أن الفكرة الأساسية للفصول الآتية ستفيد أن مثل هذا الردّ خاطئ. فسوف نثبت، أنه، بالرغم من وجود إجراءات تعديلية عديدة، فإن الشرح التقليدي لنهضة الشمال صحيح، وبصورة أساسية: إذ كان الإنسانيون معتمدين، وبشكل حاسم، في علمهم التقني وفي نظرتهم العامة إلى الحياة الاجتماعية والسياسية على مجموعة التصوّرات والنظريات التي سبق أن طوّرها إنسانيّو إيطاليا في القرن الرابع عشر.

المذهب الإنساني والعلم القانوني

إن المظهر الذي كان موضع اهتمام متزايد من ظاهر النهضة الإيطالية، لدى إنسانيي الشمال، في بداية القرن السادس عشر، هو الجوهر التقني للمذهب الإنساني - أي محاولة تطبيق التقنيات التفصيلية الخاصة بالنقد الفيلولوجي(*) والتاريخي على نصوص

(*) الفيلولوجيا (Philology) هي فقه اللغة التاريخي والمقارن، أي دراسة اللغة دراسةً تلقي ضوءاً على التاريخ الثقافي.

العالم القديم. وما يبقى من القصة ينتمي، جزئياً، إلى تاريخ الثقافة الكلاسيكية. فسيلتس وبيركهايمر اشتهرا في ألمانيا كمحررين للروائع الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، وحقّق لِناكر (Linacre) امتيازاً مماثلاً في إنجلترا لترجماته أرسطو، كما حقق بوديه في فرنسا شهرة لا نظير لها كعالم في اللغة اليونانية بنشره كتابه **تعليقات على اللغة اليونانية** (*Commentaries on the Greek Language*) في عام 1529 (Sandys, 1964, II, pp. 170, 226- 227, 260). وباشتغال عدد من الإنسانيين الشماليين أنفسهم بتلك المخطوطات الأدبية والفلسفية صار ذلك العدد مشغولاً بمجموعتين مختلفتين من نصوص العالم القديم، إذا درستا وفقاً لقواعد الثقافة الإنسانية، فسيظهر كأنهما قُدِّرتا لممارسة تأثير عميق على تطور الفكر السياسي للقرن السادس عشر.

كان أول ما حصل هو تحويل انتباههم إلى نصوص القانون الروماني، وبخاصة بالشكل الذي نُظِّمَت به في زمن حكم جوستنيان[7] (Justinian). وكما سبق أن رأينا، كان الإنسانيون الإيطاليون - وبخاصة لورنزو فالا - قد اهتموا بالقانون، في البداية، بوصفه جزءاً من حملتهم ضد السكولاستيكية. فقد أرداوا أن يتحدّوا المقاربة السكولاستيكية الأرثوذكسية للقانون المدني. وبخاصة الافتراض اللاتاريخي المتعمد الذي قال، إن هدف القانونيّ الرئيسي هو تكييف نصّ القانون بحيث يصير أقرب ما يكون ملائماً للظروف القانونية القائمة. فبعد شجبهم ذلك المنهج معتبرينه بربرياً وجاهلاً، أكَّدوا على أن التقدير الحقيقي للقوانين يتطلب النظر إلى نصّها في

---

(7) أنا مدين، في هذا القسم، وبشكل كبير للفحص الرائع لأصول القانون الموجودة في الفصول الافتتاحية لكتاب كيلي (Kelley, 1970).

ضوء تقنياتها التاريخية والفيلولوجيّة. وتمثّل حاصل تطبيق هذه المقاربة في أن الإنسانيين بدأوا بإدخال عدد من الإسهامات المهمة في نوع من العلم القانوني جديد وله صفة تاريخية.

كان برهان لورنزو فالا أحد أكبر ضرباتهم القاضية وأكثرها تدميراً، وهو الذين أفاد أن ما يُدعى هبة كونستانتين (Donation of Constantine) إن هي إلا تزوير. فقد فُهِم أن الهبة كانت وثيقة قانونية منحها الإمبراطور كونستانتين لسلفستر (Sylvester)، مطران روما، وبحسبها أعطي المطران حق السيادة على الأبرشيات الإمبراطورية الأربع والسيطرة على الإمبراطورية الغربية كلها. وبالرغم من أن بعض الشكوك نشأ حول أصل الوثيقة، من وقت إلى آخر، فإن البابوية لم تنجح فقط في الدفاع عن صحتها لقرون عديدة، بل أقامت أكثر مزاعمها الواسعة في السلطة الزمنية على أساس الصفة المزعومة بأنها كانت هبة من كونستانتين. وبعد درس فالا تلك الوثيقة في أربعينيّات القرن الخامس عشر (1440s)، حصل تكذيب لتلك المزاعم بكل ما في الكلمة من معنى. وقد بُني جزء من تلك القضية على الرأي القانوني المفيد أن الإمبراطور لا سلطة له لمنح مثل تلك الهبة، وأن البابا لا يملك الحق بتسلّمها. غير أن الحجتين اللتين اعتبرهما فالا أكثر الحجج حسماً كان لهما طبيعة تفصيلية وتقنية أكثر من سواهما. واعتمدت أولاهما على قدر من الدليل الفيلولوجي. فبحسب منطوق الهبة، وافق الإمبراطور أن يجعل «جميع حكام الولايات» وكذلك شعب روما «خاضعين للكنيسة الرومانية» (p. 34). غير أن المسألة، كما لاحظ فالا ساخراً، ستكون مفارقة تاريخية، وبشكل فاضح: «فمن ذا الذي سمع بما يدعي حاكم ولاية في مجالس الرومان؟» (p. 35). وبعد أن سلّى نفسه بهذه المفارقة لبضع صفحات، مضى فالا للكلام عن الحجة الثانية المبنيّة على نقطة بسيطة حول تواريخ

الأحداث. فالهبة تكلمت عن سيادة البابا على بطريركية القسطنطينية. غير أن هذا شكل مفارقة تاريخية «أكثر شذوذاً»: ففي الوقت الذي قيل أن الهبة قد منحت «لم يكن هناك مطرانية في ذلك المكان، ولا مدينة مسيحية ذات اسم أو تمّ تأسيسها أو، حتى تصورها» (p. 39). وهكذا، لم يتردد فالا في الاستنتاج - بكثير من التذمّر الصاخب والعديد من علامات التعجب - أن مزاعم البابوية في السلطة الزمنية مزاعم لا أساس لها في الواقع التاريخي.

وكان فالا، أيضاً، الرائد في تطبيق تقنيّات النقد ذاتها على شرح القانون الروماني (Kelley, 1970, p. 39). وظهر هجومه الرئيسي على القانونيين في القسم الأخير لأهم كتبه **ستة كتب عن روائع اللغة اللاتينية** (*Six Books on the Elegancies of the Latin Language*). وقد خصّصت الكتب الخمسة الأولى لشرح الاستعمال الصحيح للتعابير والتراكيب اللاتينية المختلفة، مع أمثلة توضيحية وافرة مستمدة من أفضل المؤلفين الرومان - وبخاصة فرجيل (Virgil) للشعر، وشيشرون (Cicero) للنثر. بعد ذلك، نشر الكتاب تلك المعرفة الكلاسيكية الطاغية بغية فضح الأخطاء الكثيرة التي اقترفها أولئك الذين استمروا في الكتابة باللاتينية في الأزمنة المتأخرة والمنحطة أكثر من سواها. وقد تبيّن أن الكثير من الإسهامات الشائنة في ذلك المدّ الصاعد من البربرية ارتكبه القانونيون. فقد وُبِّخ مودستينوس (Modestinus) لأنه أساء فهم لاتينيّة (Lex Julia). كما شُجب ماركوس (Marcus) وأولبيان (Ulpian) لأنهما أدخلا عدداً من التمييزات التي لا معنى لها في درسهم الإرث القانوني، ورفض رفضاً كاسحاً المعجم القانوني الذين وضعه بولوس (Paulus)، وبخاصة، شرحه للأجداد والتوريث، لإخفاقه في التطابق «مع العقل أو مع الاستعمال الصحيح» (pp. 218, 224, 130).

وسرعان ما توسّع تصوّر فالا «للمذهب الإنساني القانوني»، وقام بذلك ثلاثة علماء من الجيل الذي تلا. فانجيلو بوليزيانو (Angelo Poliziano) (1454 –1494)، الذي صار أستاذاً للغة اليونانية في فلورنسا في عام 1480، أدخل في كتابه **كتاب مجموعة كتابات متنوعة** (*Book of Miscellanies*) سلسلة مؤلفة من خمسة فصول، حلّل فيها قانون جوستنيان، لأول مرة بالتقنيّات الإنسانية الجديدة (Kelley, 1970, p. 48). وبييترو كرينيتو (Pietro Crinito) (1507- 1475) الذي كان صديقاً وتلميذاً لبوليزيانو، كتب شرحاً (مفقوداً، الآن) في قسم من مجلة دايجست تناول معاني المصطلحات القانونية (Kelley, 1970, p. 42). أما جوليو بومبونيو (Giulio Pomponio) (1497 - 1428)، الذي تتلمذ على يد فالا نفسه، في روما، فقد بدأ بتوسيع الناحتين، التاريخية والفيلولوجية، الخاصتين بمنهجية فالا، فأنتج كتاب **خلاصة وافية لتاريخ روما** (*A Compendium of the History of Rome*) مع تحليل تاريخي لكتاب **القضاة، والقوانين وكهنة روما** (*The Magistrates, Laws and Priests of Rome*) (Cosenza, 1962, pp. 1458-1459).

وتمّ أول فوز للمذهب الإنساني القانوني، عندما بدأ عددٌ من القانونيين الممارسين - كلهم كان، وحتى تاريخه، قد لعن فالا وتلاميذه - بالإقرار بعدالة أشكال النقد التي وضعها فالا، وباستعمال تقنياته الجديدة. وكان ماريو سالامونيو (Mario Salamonio) أحد الأوائل الذين قاموا بذلك التحوّل. وقد سبق لنا أن لاحظنا طريقة لجوئه إلى ما كتبه فالا عن هبة كونستانتين، ومناقشته لمكتشفات بومبونيو الخاصة بالقضاء الروماني، وذلك في سياق محاوراته في كتاب **سيادة طبقة النبلاء الرومانية** (*The Sovereignty of the Roman Patriciate*). والأهم من ذلك كانت

مصادقة أندريا ألشاتو (1550-1492) (Andrea Alciato) على المقاربة ذاتها. وكان ألشاتو قد تلقى تعليماً قانونياً تقليدياً، في البداية، ثم بدأ دراسته في بافيا (Pavia) في عام 1508، بعدها انتقل إلى بولونيا في عام 1511 ومن ثمّ عاد، كمحام ممارس، إلى موطنه ميلان (Viard, 1926, pp. 36, 40). وبصرف النَظر عن هذه الخلفية، كانت ولاءاته الإنسانية الجوهرية واضحة في كل صفحة من كتبه القانونية الضخمة. وأوضح ما يُرى ذلك في بحثه الناضج وهو **مفخرة القانون** (*The Extra Ornament of the Law*)، وهو عبارة عن سلسلة من الشروح غير الرسمية في إثني عشر كتاباً، كانت الكتب الثلاثة الأولى قد نشرت في عام 1536، والسبعة التي تلتها في عام 1544، ونشر الكتابان الاخيران في عام 1551 (Viard, 1926, p. 91). ولا شك في أن ألشاتو، ظلّ، بوصفه محامياً، وليس لكونه إنسانياً محترفاً، محتفظاً باحترام كبير لبارتولوس وللآخرين من الرّواد ما بعد الشرّاح واضعي المسارد، وظل يقول، إنه كان «معجباً بعلمهم» حتى عندما كان يختلف معهم (II, p. 319). وكذلك، نراه قد جهد في إبراز الفكرة المفيدة أن فالا، الذي كان فيلولوجياً مقتدراً، لم يكن تليمذاً واسع المعرفة بالقانون، وفي أي حال، كان ناقداً هستيرياً بشكل غير معقول للقانون السكولاستيكيين (II, p. 321). غير أن الأمر الذي لا ريب فيه هو أن ألشاتو كان أكثر من أي قانوني سابق متعاطفاً مع - والواقع هو أنه كان مشبعاً بِـ ثقافة المذهب الإنساني. وقد أكّد، وكرر تأكيده، على حاجة المحامين لتثقيف أساسي صحيح في الدراسات الإنسانية، واستفاد كثيراً من شروحات فالا وتنقيحاته، كما أنه تحدث، وبإعجاب عن العمل المماثل الذي قام به كرينيتو الخاص بالدستور، وقبل الجميع، احتفظ بأعلى مديح لبوليزيانو (Poliziano)، الرجل الذي كان «أول من أعاد **الدايجست** إلى النور» (II, pp. 294, 303-304, 317; Kelley, 1970, p. 93).

تمكن ألشاتو، عبر إشتغاله بتقنيات الإنسانيين، وإضافته فهماً للقانون أكثر شمولاً، أن يطوّر رؤاهم المفكّكة محوّلاً إياها إلى منهج جديد منظّم للعلم القانوني. فتناول، بادئ ذي بدء، محاولة بوليزيانو درس مجموعة القوانين (Code) كوثيقة تاريخية، فنشر سلسلة ثمينة مدهشة من **الحواشي المختصرة** (*Brief Annotations*) على الكتب الثلاثة الأخيرة لمجموعة القوانين في عام 1515 (Viard, 1926, p. 43). وهنا، لم يستعمل إطلاقاً الطريقة السكولاستيكية التقليدية المهتمة بتقديم سلسلة من التعليقات على التعليقات الموجودة. فعوضاً عن ذلك، ركّز ما أمكنه على النصّ ذاته، موّظفاً معرفته باللغة اليونانية وبالأدب اللاتيني، أيضاً - بما في ذلك بندار (Pindar) وهسيود (Hesiod) وثوسيديديس - لتوضيح معناها الصحيح، حتى أنه قدّم، بطريقة فالا عدداً من التصحيحات الحدسية لظواهر تعفّن في المخطوطات المتلقّاة (II, pp. 98, 102, 115). بعد ذلك، راح يطوّر عمل كرينيتو في المصطلحات القانونية، فأنجز بحثاً كثيفاً للعنوان الموجود في **الدايجست**، وهو «في معنى الكلمات»، وذلك في أوائل عشرينيّات القرن السادس عشر (Viard, 1926, p. 61). وأخيراً، صار مهتّماً في المسائل التي طرحها بومبونيو عن تاريخ الوظائف القانونية، فكتب مقالة مختصرة عن الحاكميات الفضائية في روما القديمة، محتوية على قائمة شاملة لجميع «المناصب المدنية والعسكرية» في مختلف الأزمنة في المقاطعات الشرقية والغربية للإمبراطرية (II, pp. 503- 519).

شهدت العقود الأولى للقرن السادس عشر نقلاً لهذه التقنيات الجديدة وزرعها في أوروبا الشمالية، لأول مرة. وفي فرنسا حصل تبنٍّ للمنهج الجديد بأعظم ما يكون من الحماس، وكان غيوم بوديه (1467 - 1540) الإنساني الفرنسي الرائد الذي أنتج أول وأعظم بيان

عن المذهب الإنساني القانوني نشر في شمال جبال الألب. ذهب بوديه إلى إيطاليا في عام 1501، وعاود الكرّة في عام 1505، ودرس مع كرينيتو في مدينة فلورنسا، كما قام بفحص المذكرات الثمينة حول مجموعة القوانين في **الدايجست** التي تركها بوليزيانو (Poliziano) عند وفاته في عام 1494[8]. وكان حاصل تلك الأبحاث نشر كتاب **تعليقات على مجموعة القوانين** (*Annotations on the Pandects*)، في عام 1508، الذي كان عبارة عن هجوم جدلّي عنيف على مجموعة القوانين السكولاستيكية. واحتوى ذلك الكتاب على تطوير رائع للمنهجين، التاريخي والفيلولوجي اللذين سبق أن فحصهما فالا وأتباعه. ونجح بوديه، في أول الأمر، في الشك في عدد كبير من التعليقات الفردية على مجموعة القوانين، وتكذيبها، مبيّناً أنها غالباً ما كانت تُشاد على نصوص بالية أو على سوء فهم، ذي مفارقة تاريخية، لمصطلحات قانونية رومانية (على سبيل المثال، pp. 388- 389; Franklin, 1963, pp. 20-21). كما بدأ بالشك بالاتجاه الكلي نحو التعامل مع مجموعة القوانين (Code) كما لو أنها كتلة متجانسة من القوانين، مبرهناً على أن محتوياتها جمعت من عددٍ من الفترات الزمنية المتباعدة في تاريخ روما القديمة (انظر: Franklin, 1963, pp. 22-23). فكان الحاصل تحدياً لأسس منهج بارتولوس الذي لم يكن قد شك به أحد حتى ذلك التاريخ، في مدارس القانون في أوروبا الشمالية. فبدلاً من التعامل مع مجموعة القوانين كأنها «عقل مكتوب» (ratio scripta)، وبالتالي، كمصدر قانوني ذي صحة

(8) الواقع هو أن المذكرات وُرِّثت لكرينيتو (Crinito) انظر: McNeil, 1975, p. 19. خلفية بوديه تلك تجعل استنتاج فرانكلين (Franklin) (1963, pp. 18-20) المفيد أن الرائد الطليعي للمذهب الإنساني القانوني كان بوديه نوعاً من التضليل. ومع ذلك، أقول، إن بحث فرانكلين كان قيماً جداً، وأنا مدين له كثيراً.

مباشرة، عامله بوديه، كمجرد نصّ من العالم القديم، وبالتالي، هو وثيقة غريبة تحتاج لتأويل وفقاً لأسلوب الهيرمينوطيقا الإنسانية الجديد.

وحصلت المرحلة الفاصلة في تطور المذهب الإنساني القانوني، عندما بدأت مدارس أوروبا الشمالية بالإذعان للمقاربة الجديدة. وكانت أول علامات الاستسلام في عام 1518، عندما دُعي ألشاتو لقبول أستاذيّة في فرنسا. بدأ بالتعليم في أفينيون، وفي عام 1529 انتقل إلى جامعة بورج (Bourges) (Viard, 1926, pp. 49-63). وبحسب افتخاره في كتابه **مفارقات القانون المدني** (*Paradoxes of the Civil Law*). صار «الأول الذي يعلم القانون المدني بطريقة كلاسيكية أصلية بعد ألف عام» (III, p. 6). ولم يكن نصر ألشاتو قصير العمر. فقد نجح بتحويل بورج إلى مركز للدراسات القانونية دولّي ومشهور، حتى صارت المناهج الإنسانية التي أدخلها تعرف بـ (Mos Docendi Gallicus)، أي المنهج الفرنسي في تدريس القانون. وسرعان ما اجتذبت السمعة العالية لتدريسه وبسرعة، مجموعةً بارزة من التلاميذ والأتباع ومن بينهم كان دوارِنْ (Douaren)، دونو (Doneau)، بودوان (Baudouin)، وكوجاس (Cujas) وكان هؤلاء الأربعة أعظم قانونيين فرنسيين في القرن السادس عشر (انظر Kelley, 1970, pp. 101-102).

وفي هذا الوقت بدأ تلقّف المذهب القانوني الإنساني بحماسة معادلة في ألمانيا. والمثل المبكّر وذو الألوان عن ذلك الاتجاه وفّرته لنا كتابات أولريتش فون هتّون (1488 - 1523) (Ulrich von Hutten)، الذي كان حليفاً للإنسانيين وناقداً عنيفاً للكنيسة. خلال دراسته في بولونيا في عام 1517 اطلع هتّون على نسخة فيها فضح فالا لهبة كونستانتين (Holborn, 1937, pp. 81, 85). وفوراً، حملها معه إلى ألمانيا، وأنتج النسخة المطبوعة الأولى للنصّ، ومهّد لها بإهداء

ساخر للبابا حاضاً إيّاه أن لا يحيط نفسه بالكذابين والمرائين (Holborn, 1937, p. 129). ولم تكن تلك الإيماءة شعبية، بل كانت مفجِّرة: فلوثر نفسه قال إنه عندما قرأ طبعة هتّون، شعر أكثر من أي وقت مضى «بظلامية الرومانيين وخداعهم»، وبالحاجة لمكافحة أكاذيبهم (Fife, 1957, p. 472).

وكما حصل في فرنسا، تحقق النصر الحقيقي للمذهب الإنساني عندما تقبّله القانونيون، وتمّ إدخاله الذي تلا في منهاج التعليم في مدارس القانون الألمانية. ولعب الدور الرئيسي في ذلك التحوّل أولريتش زاسيوس (1461 - 1536) الذي كان يشغل كرسي القانون المدني في جامعة فريبورغ (Freiburg) لما ينوف على ثلاثين عاماً. وكان مثل ألشاتو في أنه استمر يعمل، بمقدارٍ، في إطار بارتولوس، محترماً قانونيي القرون الوسطى الكبار، ومستشهداً بعلمهم في نقاط مهمة. غير أنه، كان يؤكد بقوة، ودائماً، على إعجابه بالدراسات الإنسانية. ووصل إلى حدّ كتابة تعليق مؤلف من مائة صفحة على كتاب **نظرية الكلام العام** (*Theory of Public Speaking*) المنسوبة، زيفاً، إلى شيشرون، فأضاف إليه مقدمة امتدح فيها فنون النثر، مبرزاً إراسموس و(بحماسة وطنية زائدة) أولريتش فون هتّون (Ulrich von Hutten) بوصفهما الممارسيْن الاثنين الحديثين اللذين يستحقان المقارنة مع شيشرون نفسه (vol. v, p. 382). يضاف إلى ذلك، أن زاسيوس، في كتاباته القانونية الناضجة أظهر أنه ممارس متحمس للتقنيات الإنسانية الجديدة. وأحد أمثلة ذلك الالتزام يمكن الوقوع عليه في تأكيده على الحاجة لفهم فيلولوجي دقيق لمجموعة القوانين (Code) بدلاً من الإنشغال القديم بالتعليقات والتفاسير. وكما أعلن قريباً من بداية كتابه **الأحكام** (*Judgments*): «عندما يعرض علينا النصّ ذاته، فلا حاجة لنا للتعليقات، وحيث يكون نصّ القانون ذاته

معنا، فلا يمكن أن نكون في حالة شك» (vol. VI, p. 48). وهناك علامة إضافية عن التزامه ذاته، تمثّلت في تطويره للأفكار التي وضعها أصلاً، بومبونيو عن الحاجة لمنهج تاريخي لدراسة المؤسسات القانونية. وفي هذه الحالة، تجاوز زاسيوس كثيراً أعمال أسلافه الإيطاليين. واستمر منهمكاً بالمشروع الإنساني النموذجي الرامي إلى إعادة بناء بيئة من المؤسسات الرومانية كوسيلةٍ لإعادة الحياة لمقاصد واضعي القانون الأصليين في روما. غير أنه وظّف الدليل التاريخي، أيضاً، بغية الوصول إلى نظرية أعمّ عن طبيعة القانون ذاته (Kelley, 1970, p. 90). وقد ناقش قائلاً، إن أي نظام قانوني هو، دائماً، حاصل الممارسة وكذلك العقل، لذا، من الجوهري، عند تقييم مثل ذلك النظام، القبول، كما كان يذكر باستمرار في كتابه **الأحكام**، بأن صوت التقليد هو «حجة موثوقة» في القانون، وإن «سلطة التقليد» لها «قوة عظيمة جداً» (vol. VI, pp. 477, 535). وتمثّلت الأهمية الخاصة لتلك النظرة التاريخية القوية في أنها دفعت زاسيوس إلى أن يبادر فيطلق خطاً من البحث سرعان ما صار أحد ساحات المعارك الكبرى التي خاضها العلم القانوني لعصر النهضة. وكان ذلك البحث في أصول الإقطاعات وتطورها ونشوء القانون الإقطاعي، في النتيجة، في أوروبا الإقطاعية. وصار زاسيوس بفضل بحثه الرئيسي الذي عنوانه **تقليد الإقطاعات** (*The Custom of Fiefs*) الذي كان فيه باحثاً عن أساسها، وتعاقبها، وتحويل ملكيتها، أحد القانونيين المدنيين الأوائل الذين طبّقوا تقنيّات القانون الإنساني في دراسة النظام القانوني، غير نظام روما القديمة (انظر: vol. IV, pp. 243-342).

ذلك الانتشار للمذهب الإنساني القانوني الإيطالي وتطوره في أوروبا الشمالية سرعان ما بدأ يؤثر تأثيراً عميقاً على الفكر السياسي

والفكر القانوني، كليهما. وعنى إنجاز الإنسانيين، بما يشبه المفارقة في تلك الناحية كما في كل مظهر من مظاهر تجديد علاقاتهم الودّية بالماضي الكلاسيكي. زيادةً في الشعور بالبعد التاريخي بين أنفسهم والنصوص القديمة التي كان شغلهم الشاغل محاولة فهمها. فبدلاً من أن تظهر مجموعة قوانين جوستنيان وكأنها «عقل مكتوب»، وبالتالي يمكن اعتبارها مصدراً قانونياً يمكن تطبيقه بلا تردد، بدأت تلك المجموعة تظهر تحت التحديق الفيلولوجي الثابت من قِبَل الإنسانيين وكأنها لا تعدو عن أن تكون «بقية رفات بالٍ» أي مجموعة من القوانين المفككة والمنقولة بطريقة سيئة، والمصَّممة لإمبراطورية مَيْتة منذ وقت طويل، وليس لها علاقة بالأحوال القانونية والسياسية المختلفة لأوروبا في أول حداثتها (انظر: Kelley, 1970, p. 67). وقد راحت تتبّع النتائج التي تضمنها ذلك الاكتشاف المضطرب وغير العادي، في اتجاهين مختلفين، مجموعة متزايدة من المنظِّرين القانونيين والسياسيين في القسم الأخير من القرن السادس عشر، وكان لكل حالة نتائج مهمة ذات صلة بالتطور اللاحق للفكر السياسي الحديث. فقبل كل شيء، رأى عدد من القانونيين أن المناهج التي وظَّفها الإنسانيون في أبحاثهم في القانون الروماني والإقطاعي يمكن تطبيقها في نظام قانوني معروف آخر، لذا، يمكن، في نهاية المطاف، بناء نظرية علمية سياسية على أساس القانون العالمي والمقارن. وأصبح ذلك أحد الطموحات المرشدة لكتاب جان بودان **ستة كتب في الخير العام**، وكان الحاصل، كما سوف نرى لاحقاً، وجود كتاب في الفلسفة السياسية كان الأكثر أصالة وتأثيراً من كل ما عداه، في القرن السادس عشر. وتمثّلت النتيجة الأخرى، والتي كانت راديكالية أكثر من سواها في عملية خلع السلطة المباشرة للقانون الروماني عن عرشها، في التفكير بالحاجة إلى مجموعة جديدة من الأسس النظرية لإدارة النقاش القانوني والسياسي. حتى

الآن، وجدنا أن فكرة مجموعة قوانين جوستنيان بوصفها «عقلاً مكتوباً» والاحترام الكبير للفلسفة السكولاستيكية، عنيا أن تصورات العقل الصحيح وقانون الطبيعة قد استعملا، وبصورة شاملة، كوسيلتي اختبار في التحليل القانوني، والواجب، والعدالة. وبمهاجمة القانون الروماني الموصوف بأنه «عقل مكتوب» (ratio scripta)، بدأت تلك الدرجة من الإجماع حول أسس النقاش السياسي بالانحلال. كان أحد المقترحات الذي طرح، وقتئذٍ، وبخاصة في أوساط القانونيين أنفسهم، يفيد أنه بما أن أشكال القانون الأهلية الوحيدة المعروفة في أوروبا الشمالية هي قوانين التقاليد في كل قطر بمفرده، لذا، يجب تنظيمها وتطبيقها بوصفها الأساس البديل الوحيد لتقييم التوزيع المناسب للواجبات وللحقوق. وعلى أساس ذلك الالتزام، كانت الخطوة التالية الواضحة هي القيام بسلسلة من الأبحاث التاريخية المفصَّلة في الطابع الدقيق لقوانين التقاليد تلك للتأكُّد من أن مصدرها وشروطها مفهومان فهماً كاملاً. وبدوره، عنى ذلك أن النقاشات حول المبادئ القانونية والسياسية تحولت إلى نقاشات حول السوابق التاريخية، وبشكل متزايد. وصار التاريخ أيديولوجيا، فسلوك النقاش السياسي صار مبنيّاً، وبمقدار متزايد، وعلى عرض أطروحات متنافسة حول الإملاءات المدَّعاة «للمؤسسات القديمة» المختلفة[9]. وكما سوف نرى، لاحقاً، إن ذلك التحول في أساس النقاش السياسي - مع إكمال اللجوء لقوانين الطبيعة وحتى استبدالها باللجوء إلى الماضي - قد لعب دوراً فاصلاً في تشكيل

---

(9) للاطلاع على أفضل تخطيط لتلك التغيرات، انظر: Kelley, 1970, Chapters I and II. وللاطلاع على محاولة لتشريح الاستعمالات الناشئة للتاريخ بوصفه أيديولوجيا، وبخاصة في الثورة الإنجليزية، انظر: Skinner, 1965. وللاطلاع على أفضل معالجة لمسألة «الدساتير القديمة»، انظر: Pocock, 1957.

أيديولوجيات ثورية في أواخر القرن السادس عشر. ومثل تصوّر بودان للعلم السياسي، نحن نحتاج أن نبدأ بعمل الإنسانيين القانونيين، إذا أردنا أن نفهم أساس ذلك الخط المؤثر أكثر من كل ما عداه في أوائل الفكر السياسي الحديث.

المذهب الإنساني وعلم الكتاب المقدَّس

كان النص القديم الآخر ذو الأهمية الأيديولوجية الكبيرة والذي بدأ الإنسانيّون بدرسه مستعملين تقنيّاتهم الفيلولوجية الجديدة، هو الكتاب المقدَّس. وهذا جعلهم، وفي المقام الأول، يتبنّون مقاربةً جديدة لتفسيرات الكتاب المقدَّس والتعليقات عليه. وكان المنهج السكولاستيكي الأرثوذكسي في التعليق على الكتاب المقدَّس قد اتخذ، عادةً، شكل جمع سلسلة من المقاطع بغية استخلاص درس عام أو معتقد إيماني (انظر: Duhamel, 1953, pp. 495-496). أما الإنسانيون فقد، عملوا عكس ذلك، عندما سعوا إلى استعادة السياق التاريخي المضبوط لكل عقيدة أو حجّة. ويمكن الوقوع على مثل مبكّرٍ وبارز عن مقاربتهم في الكتاب الذي عنوانه **تاريخ اليهود المقدَّس** (*The Sacred History of the Hebrews*) للإنساني من فلورنسا أوريليو براندوليني (Aurelio Brandolini) (1498- 1440) (Cosenza, 1962, p. 337). وكان هدف براندوليني، كما تجلّى في العنوان الفرعي، للكتاب هو تقديم «خلاصة لتاريخ اليهود المقدّس مستمدة من المجلّد الذي يسمونه الكتاب المقدّس ومن يوسيفوس (Josephus) (Trinkaus, 1970, p. 601). وقد تجنب، عن عمدٍ، أي محاولةٍ لاشتقاق معانٍ مجازية أو أخلاق عامة من القصة، رافضاً كل تلك الانشغالات السكولاستيكية بوصفها «تعليقات ثانوية تافهة» لا تفيد إلاّ في لفّنا «بضباب البربرية» (Trinkaus, 1970, pp. 608-609). واعتبر براندوليني العهد القديم (Old Testament) سرداً تاريخياً

لأحداث متتالية زمنياً، وتلك حالته الأساسية، لذا، هو كتاب يحتاج لمقاربة بمفردات تاريخية، كما يحتاج إلى توسيع، وإلى تصحيح إذا لزم الأمر، بالرجوع إلى مصادر أخرى، وقد يحتاج إلى إعادة كتابته بأسلوب إنساني جديد ومصقول أكثر مما هو عليه (انظر: Trinkaus, 1970, pp. 602 - 604).

من بين الإنسانيين الشماليين كان جون كوليه (John Colet) الشارح الأول والأعظم للمنهج الجديد. فبعد عامين من عودته من إيطاليا في عام 1496، ألقى محاضرته في أكسفورد التي كان عنوانها **شرح لرسالة القديس بولس إلى أهل رومة** (*An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans*)، وفيها كان مؤذناً بالاهتمام الطاغي بما في الكتاب المقدّس حرفياً، وهو ما صار وبسرعة، صفة مميّزة للإصلاح اللوثري. لم يكن كوليه مهتماً باستخلاص عقائد عامة من النصّ، وهو لم يذكر أيّاً من المصادر السكولاستيكية، وعوضاً عن ذلك، ركّز كل انتباهه على محاولة شرح معنى القديس بولس عبر درس السياق التاريخي المضبوط الذي فيه لفظ كلماته، أصلاً. في ضوء هذه الحقائق، يبدو خطأً القول [كما فعل رايس(Rice)] إن نظرة كوليه كلها في تلك المحاضرات «تفصله بوضوح» عن المذهب الإنساني في عصر النهضة» (Rice, 1952, p. 141). فهناك نقطتان، على الأقل، في شرحه يبدو فيهما اهتمامه بشرح - وتقريباً إلغاء شرح - التأكيدات البارزة عند القديس بولس، إنسانياً، صريحاً، في المنهج وفي النبرة. إحدى النقطتين هي في مناقشته المقطع الذي أكّد فيه القديس بولس على أن الإنسان لا شيء، والله هو كل شيء. هنا بنى كوليه شرحه بالإشارة إلى خلفية النزاع المدني بين الرومان في ذلك الزمان وقلق القديس بولس واهتمامه «بأبعاد الغطرسة والتكبّر» (p. 58). أما النقطة الأخرى التي استعمل فيها المنهج ذاته، وبشكل أكثر

تفصيلاً فإننا نجدها في التعليق على المقطع المشهور في الفصل الثالث عشر الذي يفرض السلبية السياسية. وهذه النقطة شرحت، أيضاً، بمفردات الأحوال السياسية التي كانت سائدة في روما الإمبراطورية. وأشار كوليه إلى أن الإمبراطور، في ذلك الزمن، كان كلوديوس (Claudius)، وكان «إنساناً متقلّب السلوك»، وكان يمكن أن يتحيّن الفرصة لتحطيم الكنيسة الطفلة، إذا لم تعجبه نشاطاتها (p. 94). لذا، قيل، إن تأكيد القديس بولس على الحاجة «للتصرف بحذر» في مواجهة مثل أولئك «الأعداء والخصوم» الأقوياء كان «ملائماً» في تلك الظروف (p. 92). وخلص كوليه إلى القول، إنه، في حين أن العقيدة تبدو متشدِّدة كثيراً، فإننا مضطرون إلى الاعتراف، حالما نعرف الظروف التي فيها أعلنت، بأن القيدس بولس أظهر «تفكيراً مليّاً عظيماً وحكمة» عندما قدّم مثل تلك النصيحة الحذرة (p. 95).

التجديد المبدع الثاني والأهم من سواه، الذي أدخله الإنسانيون في أبحاث الكتاب المقدس، كان تطبيق تقنيّاتهم الفيلولوجية المميّزة بغية وضع ترجمات جديدة وأكثر دقةً للنصوص القديمة اليونانية والعبرية. وهنا، وللمرة الثانية كان الرائد الطليعي لورنزو فالا الذي أصدر سلسلة ملفتة تتعلق بـ **تعليقات على العهد الجديد** (*Annotations on the New Testament*)، في عام 1449 (Trinkaus, 1970, p. 572). وقد مكّنت معرفة فالا الواسعة باللغة اليونانية من تصحيح عددٍ كبير من الأخطاء في ترجمة فولغيت (Vulgate)، هذا في المقام الأول. غير أن الأهمية الرئيسية لمقاربته تَمْثُلُ في افتراضه الأساسي المفيد أن الفلسفة تستطيع تحديد العقيدة. وكان المثل الدراماتيكي في بحثه المقطع الرئيسي في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثية، حيث بحث في الإيمان والخلاص. وبحسب

ترجمة فولغيت، كانت العقيدة التي أعلن عنها القديس بولس متمثّلة في القول، إن الخلاص لا يتحصّل إلاّ «بنعمة من الله معي» (gratia Dei mecum). وقد فهمت هذه العبارة بأنها تشير إلى قدرة المسيحي المؤمن على التعاون مع الله في عملية تأمين خلاصه. غير أن فالا أكّد أن ما يجب علينا أن نقول هو «بنعمة الله التي معي»، لأن هذا هو المعنى الواضح والذي لا لبس فيه للكلمات اليونانية الأصلية. وهكذا استنتج أن «أولئك الذي يدعون هذه النعمة بالتعاون مع الله، لا يقولون شيئاً ذا معنى»، إطلاقاً، لأن «بولس يقول بعدم وجود شيء يمكن نسبته لنفسه، لأن كل شيء يجب أن يكون مرجعه الله» (vol. I, p. 868). وبالرغم من أن فالا بنى لاهوته على مهارة العالم بقواعد اللغة، اعتمد لوثر (Luther) من بعده على عملية التنوير الداخلي السامية، والملفت هو مقدار تشابه التنائج التي توصّل إليها الرجلان (انظر: Trinkaus, 1970, p. 868).

ومن جديد نقول، إن تلك التقنيّات تلقّفها إنسانيو الشمال وطوّروها في مطلع القرن السادس عشر. وكان الإسهام الرائع من قبل يوهان روكلين (1522-1455) (Johannes Reuchlin)، الذي كان محامياً ممارساً، وصار مهتماً بالعلوم الإنسانية، كما علّم اللغة العبرية واليونانية، أيضاً (Spitz, 1963, pp. 61- 62). في عام 1506 نشر كتابه الرائد **مبادئ العبرية** (*The Rudiments of Hebrew*)، وشمل قواعد اللغة مع معجم عبراني - لاتيني (Schwarz, 1955, p. 76). كانت إحدى نتائج أبحاثه، كما أكّد هو نفسه، أنها جعلته «مرتاباً بترجمات» الكتاب المقدس، وبخاصة، صار مرتاباً بدقة فولغيت (Schwarz, 1955, p. 72). لقد تمكّن روكلين من أن يبيّن أن النسخ اليونانية من العهد القديم كانت مبنيّة على سوء فهم لنظام حروف العلّة العبراني، وهو الخطأ الذي عنى، بدوره، أن الفولغيت كانت ملأى بالترجمات

الخاطئة، وأشار إلى ما يزيد على مائتين منها في صفحات كتابه **مبادئ العبرية** (Schwarz, 1955, pp. 72- 74; 78 n). هذا الكشف عن النتائج التي يمكن تحصيلها من البحث الثلاثي اللغة، ساعد، بدوره في تعزيز الاهتمام المتزايد في هذه البيئة الحيوية للمذهب الإنساني الخاص بالكتاب المقدَّس. وكانت إحدى النتائج تأسيس كليات ثلاثية اللغة في جامعات رئيسية مختلفة في أوروبا الشمالية. وقد يكون أجلّ النتائج هو نشر أول كتاب مقدَّس متعدد اللغات، وهو عمل قام به الكاردينال كسيمينيس (Ximenes) وتمّ إنتاجه في الجامعة الإنسانية الجديدة في ألكالا (Alcalà) بين عام 1514 وعام 1517 (Lyell, 1917, p. 28). وطبع العهد القديم مع ترجمة فولغيت في وسط الصفحة والترجمة اليونانية السبعونية[*] (Septuagint)، والعبرية إلى اليسار، والصياغة الكلدانية في أسفل كل صفحة من صفحات البنتاتوك[**] (Pentateuch) (Lycell, 1917, p. 28). وقد رأى باتييون (Bataillon) أن تلك التحفة من فن الطباعة والبحث الإنساني كافيان لتأسيس شهرة ألكالا كمركز لدراسات الكتاب المقدس في أوروبا كلها (Bataillon, 1937, pp. 24-47).

كان إراسموس أهم الإنسانيين الشماليين الذي تناول قضية ثقافة **الكتاب المقدّس**. وبدا أنه قام بذلك بتأثير من جون كوليه (John Colet)، الذي قابله في أكسفورد في زيارته الأولى إلى إنجلترا في عام 1499 (Smith, 1923, pp. 93-100). فبعد ذلك اللقاء، كما أكّد لكوليه في رسالة في عام 1504، صمَّم على «مقاربة الأدب المقدّس

(*) تعني ترجمة التوراة السبعونية، وهي ترجمة يونانية للعهد القديم قام بها 72 عالماً يهودياً في 72 يوماً.

(**) هو الأسفار الخمسة الأولى من **العهد القديم**، أسفار موسى.

بكل طاقته» وعقد العزم على أن يعطي «كل ما بقي من حياتي» لدراسة نصوص **الكتاب المقدّس** (II, p. 86). وظهرت أولى ثمار ذلك القرار في عام 1505، عندما أصدر أول نسخة مطبوعة لكتاب فالا **تعليقات على العهد الجديد** بعد أن صادف المخطوطة في مكتبة دير بقرب لوفان (Louvain) في العام الذي سبق (Rabil, 1972, p. 58). واستفاد إراسموس من المناسبة ليضيف مقدمة لطبعته، ولم يشرح فيها أهمية عمل فالا، بل مجّد العلوم الإنسانية بوصفها خادمة للثيولوجيا، كما أكّد على أن «كل عمل ترجمة **للكتاب المقدّس** هو عمل العالم بقواعد اللغة (p. 312). وكانت ذروة دراسات إراسموس الخاصة بالكتاب المقدس في عام 1516، عندما أنتج، أخيراً، نسخته التي طال انتظارها، نسخة العهد الجديد باللغة اليونانية مع ترجمة لاتينية جديدة صححت فيها أخطاء فولغيت طباعياً، للمرة الأولى (Huizinga, 1952, p. 91). كما أنه أضاف مقدّمة (Paraclesis) - أو نصيحة للقارئ - عبر فيها عن رغبته في «دعوة كل البشر كما لو بنفخة قوية من بوق لدراسة الفلسفة المسيحية المقدّسة والواهبة للحياة»، كما تحدث عن أمله الإضافي في أن «تترجم (نصوص الكتاب المقدس) إلى جميع اللغات «سريعاً، ويقرأها كل إنسان (pp. 150, 154, Rabil, 1972, p. 91).

وكما حصل في حالة القانون الروماني، كان لتطبيق التنقيّات الإنسانية على **الكتاب المقدّس** وقع عميق على تطور الفكر السياسي في القرن السادس عشر. وقد وفّرت قناة التأثير العدد المتزايد من الإنسانيين الذين كرّسوا أنفسهم لترجمة الكتاب المقدس. وأجيب على طلب إراسموس بأن يصير **الكتاب المقدّس** متاحاً باللغة العامية بسرعة وبشكل واسع: من قِبَل لوفيفر دي تابل (Lefèvre d'Etaples) في فرنسا، وتاينديل (Tyndale) في إنجلترا، وبيدرِسنْ (Pedersen)

في الدانمارك، وبيتري (Petri) في السويد ولوثر نفسه في ألمانيا. ومع الزيادة الناجمة عن المعرفة التفصيلية بالعهد الجديد، حصل إدراك، وبشكل واسع، لنتيجة ذات أهمية سياسية عظيمة جداً وهي: إن المنظمة السائدة وكذلك الإدعاءات الزمنية للبابوية لا تتفق، وبشكل كبير، مع المُثُل العليا والمؤسسات الأصلية للكنيسة الأولى الأصلية. وكما سوف نسعى إلى إظهاره، فيما بعد، هو أن ذلك الاكتشاف ساعد بدوره، على نشوء ثورة في العلاقات التقليدية بين الكنيسة والسلطات الزمنية في مساحة واسعة من أوروبا الشمالية - وهي ثورة يمكن أن يُقال، إن تقنيّات المذهب الإنساني الإنجيلي لعبت فيها دور حصان طرواده.

الفصل الثامن

استقبال الفكر السياسي الإنساني

الإنسانيّون كمستشارين

كشف إنسانيو الشمال، إضافة إلى تطويرهم للنواحي التقنية للمذهب الإنساني الإيطالي، عن التأثير العميق لأسلافهم في القرن الرابع عشر، على مقاربتهم لمسائل الفكر الاجتماعي والسياسي العامة. وأوضح دليل على استمرارية تلك النظرة توفره لنا مجموعة **الأنواع** (*Genres*) الأدبية التي وظّفوها، وبشكل بارز. فقد استمروا في قبولهم بالمعتقد الإنساني الراسخ الذي أفاد أن الصلات بين التعليم الصحيح والحكم الصحيح وثيقة جداً. لذا، لم يتوقفوا عن إنتاج أبحاث تربوية منظّمة، أجملت، وبتفصيل دقيق، نمط التدريب في الدراسات الإنسانية الذي يجب تقديمه للذين يُتوقع، لاحقاً، أن يلعبوا أدواراً قيادية في الإدارة الحكومية. وكان الكاتبان اللذان أسهما إسهاماً مؤثِّراً في ذلك التقليد هما سادوليتو (Sadoleto) وفايفس (Vives)، وكلاهما نشرا أعمالهما الرئيسية في أوائل الثلاثنيّات من القرن السادس عشر (1530s). فجوان لويس فايفس (1492 -1540)، وهو نبيل إسباني من حيث المولد، صار أستاذاً في الإنسانيات في لوفان (Louvain) في عام 1519، حيث أكمل كتابه **في التربية** (*On*

(*Education* فـي عـام 1531 (Noreña, 1970, pp. 57-58, 116). أمـا جاكوبو سادوليتو (1477 -1547) (Jacopo Sadoleto)، الذي كان عالماً بازراً في دراسات الكتاب المقدّس كما كان عضواً مهماً في الإدارة البابوية، فقد أصدر شرحه المماثل، وهو **التربية الصحيحة للأولاد** (*The Right Education of Boys*) في عام 1534 (Douglas, 1959, pp. 14-53). ومن ذلك الحين فصاعداً استمر ظهور عدد كبير من الكتب ذات الصفة العامة ذاتها في القرن السادس عشر، وشمل، فيما شمل، كتيّبات مشهورة مثل **المدرِّس** (*The Schoolmaster*) الذي وضعه روجر أسكام (1515 -1568) (Roger Ascham)، والذي كان قد خدم في أربعينيّات القرن السادس عشر كمدرس خاص لملكة المستقبل إليزابث[1] (Elizabeth). وبصورة عامة، كان تأثير ذلك النوع عظيماً: فقد ساعد على بناء نموذج من التعليم ومثالاً أعلى في السلوك ظلاّ موضع إعجاب واسع للقرون الثلاثة التي أعقبت.

استعمل الإنسانيون الشماليون، وبشكل واسع، النوع المعروف باسم المرآة للأمراء، فأصدروا عدداً كبيراً من الأبحاث، ناقشوا فيها تربية الحكام ومبادئ الحكم الفاضل. ومما يلفت أن القليل من الأعمال التي تتصف بتلك الطبيعة كتب باللغة الإنجليزية، لكن الأكيد هو أن بعض أهمها تمّ إنتاجه في فرنسا، وألمانيا وإسبانيا، في القرن السادس عشر. ففي فرنسا، أصدر جوزيه كليشتوف (Josse Clichtove) (1472 - 1543) الذي كان تلميذاً للوفيفر دي تابل، والذي

(1) للاطلاع على نقاش لبعض الأبحاث التربوية الإنجليزية الأخرى في أواخر القرن السادس عشر، انظر: Woodward, 1906, pp. 296-322. ويمكن للمرء أن يضيف إلى قائمة وودورد (Woodward) أعمال كل من هيو رودس (Hugh Rhodes) (حوالي 1550)، وفرانسيس سيغر (Francis Seager) (1557) وريتشارد مولكاستر (Richard Mulcaster) (1581).

كتب بغزارة عن قواعد اللغة وفن النثر، كرّاسة عن **مركز الملك** (*The Office of the King*) في عام 1519. وفي السنة ذاتها، أكمل غيوم بوديه الذي كان المفخرة العظمى للمذهب الإنساني الفرنسي، عمله باللغة العامية، وهو كتاب **تربية الأمير** (*The Education of the Prince*)، وقدّمه إلى فرنسيس الأول (Francis I) (McNeil, 1975, pp. 37-38). واستمر تقليد مماثل في الجيل التالي في إسبانيا والبرتغال. وكتب جيرونيمو أوزوريو (Jeronimo Osorio) عن **تربية وتدريب الملك** في أربعينيّات القرن السادس عشر، وأهدى فيليب دو لا تور (Felipe de la Torre) بحثاً في **تربية الملك المسيحي** (*The Education of a Christian King*) لفيليب الثاني في عام 1556 (Bataillon, 1937, p. 671). ونشر بيدرو ريبادينيرا (Pedro Ribadeneyra) كراسته المضادة لمكيافيلي **الدين وفضائل الأمير المسيحي** (*Religion and the Virtues of the Christian Prince*) في عام 1595، كما أصدر جوان دو ماريانا (Juan de Mariana) بحثه **الملك وتربية الملك** (*The King and the Education of the King*) في عام 1599. وأخيراً، نقول، إن الفترة ذاتها شهدت نشر العديد ممن كتب النصيحة للأمراء في ألمانيا. فجاكوب ويمبفيلنغ (1450 - 1528) (Jacob Wimpfeling)، وهو أحد القادة الذين عمموا المذهب الإنساني الألماني في أوله، كتب **صورة مصغَّرة عن الأمير الصالح** (*The Epitome of a Good Prince*) في زمن حكم ماكسيميليان (Maximilian) (Spitz, 1963, pp. 41-43). وجوهان ستورم (Johann Sturm) (1507 -1589) الذي اشتهر كمؤسس للمدرسة الثانوية الألمانية (Gymnasium) الإنسانية في ستراسبورغ (Strasbourg)، والذي قام بمراسلات مع أسكام دارت حول مسائل الإصلاح التربوي، أكمل بحثه، **تربية الأمراء** (*The Education of Princes*) في عام 1551. وقد يكون إراسموس هو الذي أنتج ما هو الأكثر تأثيراً من جميع تلك

الكتيّبات الوجيزة، نعني، كتابه **تربية الأمير المسيحي** الذي قدّمه لإمبراطور المستقبل تشارلز الخامس (Charles V) في عام 1516 (Phillips, 1949, pp. 126- 127).

وهناك عدد من الإنسانيين، أيضاً، كتب كتب نصائح لم يوجهوها إلى الملوك والأمراء فقط، بل إلى أعضاء حاشياتهم، وإلى النبلاء والمستشارين، والقضاة، أيضاً. وهنا، في هذا المجال، كانوا يسيرون وفق نموذج الكتابة السياسيّة الإيطالية الجيّدة التأسيس، وهو النموذج الذي وضع خلاصته كاستليوني في كتابه **كتاب رجل الحاشية** (*Book of the Courtier*). وكان أشمل الأبحاث من هذا النوع هو كتاب **الوجه البشري للأمراء** (*The Dial of Princes*) لأنطونيو دو غيفارا (Antonio de Guevara)، الذي نشر لأول مرة في عام 1529 وترجمه إلى الإنجليزية السير توماس نورث (Sir Thomas North) في عام 1557 (Redondo, 1976, p. 57). ومع أن عنوان كتاب غيفارا يوحي بأنه أفاد أنه عمل من نوع أسلوب كتب مرآة للأمراء، فإن مؤلفه أوضح في بداية الكتاب الثاني أن نصحه موجّه إلى «اللوردات العظام»، وإلى خدمة الأمراء الآخرين، كما هو موجّه للأمراء أنفسهم (fo. 80a). وكان الكتيّب الرئيسي الآخر من النوع ذاته هو كتاب السير توماس إليوت (Sir Thomas Elyot) (حوالي 1490 - 1546) وعنوانه **الكتاب المسمّى الحاكم** (*The Book Named the Governor*)، الذي ظهر، أول ما ظهر، في عام 1531[2]. وغالباً ما أبرز اعتماد

(2) ليمبيرغ (Lehmberg, 1960, pp. 45-49) يتهم إليوت بالتناقض في نصحه الحكام والحاكمين أيضاً، ويقترح إعادة إنشاء حدسية لعملية التأليف التي قام بها إليوت لشرح ذلك التناقض المدَّعى في خطة العمل. ويمكن القول، إن ذلك الشرح عقيم، إذ الواضح أن إليوت، مثل غيفارا، كان يتبع مجموعة معترفاً بها من الأعراف في توجهه إلى النوعين المختلفين من المستمعين.

إليوت على كتاب **كتاب رجل الحاشية** (*The Book of the Courtier*)، بالرغم من أنه صفّى عقائد كاستليوني بحسٍّ قانوني أدق، وقبل كل شيء، بحسٍّ وطني بالعلاقة بين دراسة الإنسانيات والإدارة السلسة للحكم[3]. وقد برهن بحثا إليون وغيفارا عن شعبية واسعة فكتاب **الحاكم** (*Governor*) لإليوت طبع سبع مرات في السنوات الخمسين الأولى، وصار كتاب **الوجه البشري للأمراء** (*Dial of Princes*)، وفقاً لرأي ميرك كازوبون (Meric Casaubon) أوسع الكتب قراءة (ما خلا **الكتاب المقدّس**) في أوروبا القرن السادس عشر كله (Lehmberg, 1962, p. vii; Grey, 1973, p. ix).

وأخيراً نقول، هناك عدد من الكتّاب الذين سعوا إلى تقديم نصحهم إلى جميع المواطنين، وليس لقادة المجتمع وحدهم. وصحيح القول، إنه، في حين توجه الإنسانيون «المدنيون» الفلورنسيون إلى أوسع عدد من المستمعين، فإن ذلك الطموح لم يكن بذلك الوضوح في الأحوال التراتبية في أوروبا الشمالية. ومع ذلك، وجد عدد من الإنسانيين الراديكاليين، بخاصة في إنجلترا، ركّز على المسائل العامة المتعلقة بإصلاح الدولة وليس على مجرد المصالح الخاصة للطبقات الحاكمة. وأعظم من قام بذلك من بين هؤلاء وأكثرهم أصالةً كان السير توماس مور (Sir Thomas More)

(3) أول من ذكر هذه النقطة وبصورة مستفيضة هو كروفت (Croft) في طبعته لكتاب **الحاكم** (*The Governor*) في عام 1880. وقد ادّعى ليمبيرغ (Lehmberg) أن كتاب *Courtier* لكاستليوني وكتاب *Christian Prince* لإراسموس كانا «إلى جانبه» عندما كان إليوت يكتب كتاب *The Governor*. انظر: (Lehmberg, 1960, p. 74). وحديثاً خصّص ميجر (Major) معظم بحثه الذي عنوانه: **إليوت والمذهب الإنساني في عصر النهضة** (*Elyot and Renaissance Humanism*) لتتبع المصادر المزعومة لأفكار إليوت السياسية، وقدم شرحاً مفصلاً عن نواحي التوازي مع كتاب *Courtier* لكاستليوني، انظر: Major, 1964, pp. 60-73.

(1478 -1535) الذي نشر كتابه **المدينة الطوباوية** (*Utopia*)، أول ما نشر، في عام 1516. وبعد ذلك، ظهرت عناصر عديدة من النظرة ذاتها في كتاب توماس ستاركي (Thomas Starkey) حوار بين ريجينالد بول وتوماس لوبست (*Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset*) وهو عبارة عن سلسلة واسعة من المقترحات الإصلاحية، وقد أكمل ستاركي الكتاب في عام 1535 بعد عودته إلى إنجلترا من منزل بول (Pole) في بادوا[4]. وتطوّر الانشغال ذاته تطوراً إضافياً في مجرى ما دعي بحركة «الدولة» في أواسط القرن السادس عشر، حيث نوقشت، وبشكل واسع، المسائل الاقتصادية والدستورية في زمن تيودور في إنجلترا (Tudor England) من قِبَل عدد من الوعّاظ القياديين والإنسانيين، شمل لاتيمر (Latimer)، وكراولي (Crowley)، وجون هيلز (John Hales) والسير توماس سميث (Sir Thomas Smith).

وكما وظّف إنسانيو الشمال ذات الأنواع التي وظّفها أسلافهم الإيطاليون، فإنهم شاركوهم أيضاً، وبشكل عامل بطريقة تفكيرهم عن دور المنظّر السياسي في الحياة السياسية. فقد تبنّوا، وبحماسةٍ، الحجّة المألوفة التي تفيد أنه، إذا كان الفلاسفة لا يأملون بأن يصيروا ملوكاً، فإن أفضل خيارلهم، بعد ذلك، أن يقوموا بنصح الملوك عن

---

(4) قال إلتون (Elton, 1968)، إنه من المحتمل أن يكون ستاركي (Starkey) (حوالي 1499 -1538) قد كتب القسم الأعظم من **الحوار** (*Dialogue*) في بادوا (Padua) في عام 1533، ولم يُضفْ إلاّ الأقسام الأخيرة في عام 1535. كما أنه أكّد على أن مخطوطة ستاركي لم تُراجع إطلاقاً، وأنه متأكد أنها لم تُقدم إلى هنري الثامن، كما قيل أحياناً. فظل كتاب ستاركي غير منشور إلى سبعينيّات القرن التاسع عشر (1870s)، عندما قام ج. م. كوبر (J. M. Couper) بتحريره ووضع له العنوان المعروف، بشكل عام. وقد قامت كاثلين م. بيرتون (Kathleen M. Burton) بإنتاج طبعة إضافية في عام 1948، ومن هذه الطبعة كانت جميع الاقتباسات.

كثب، وبقدر ما يستطيعون. لذا، اعتبروا أنفسهم وبصورة جوهرية، مستشارين سياسيين وككتّاب لكتيّبات عملية وكمموّنين مشورات حكيمة للملوك، وللأمراء، والحكام (انظر Lehmberg, 1961, p. 89).

وعلى غرار أسلافهم الإيطاليين، سعوا، في النتيجة، إلى وظائف حياتية كأمناء سرّ وكسفراء لحكامهم. فسادوليتو (Sadoleto) عمل دبلوماسياً رئيسياً للبابا، وعُيّن كاردينالاً في عام 1536 مكافأةً لخدماته للإدارة البابوية. وعمل غيوم بوديه سكرتيراً عند تشارلز الثامن (Charles VIII)، وصار، في عام 1522، أحد مسؤولي Masters of Requests[*] عند فرانسيس الأول (Francis I) (McNeil, 1975, p. 100). وقد عيّن توماس كاتباً من الدرجة العليا في مجلس الشورى عند الملك في عام 1524، كما خدم، بعد عام 1531 كسفير لبلاط تشارلز الخامس (Lehmberg, 1960, pp. 27- 46). والسير توماس مور الذي كان أعظم أولئك المنظِّرين السياسيين، كان، أيضاً، أنجحهم في عالم النشاط السياسي، فقد صار رئيساً لمجلس العموم في عام 1523، وترقّى ليصبح قاضي القضاة (Lord Chacellor) في عام 1529 (Chambers, 1935, pp. 200, 236).

ولاعتبارهم أنفسهم جماعة نصح بصورة جوهرية، عمد العديد من الإنسانيين إلى وضع مقدِّمات لأبحاثهم، ناقشوا فيها «مسألة المشورة» - صعوبة تقديم نصيحة سياسية مفيدة وحكيمة (انظر Ferguson, 1965, pp. 90, 107). وقد مال الذين كتبوا كتب نصح

(*) Master of Request تعني الموظف الكبير في اسكتلندا. وكان أول ظهور لهذا المكتب في زمن حكم جيمس الخامس (James V). وكانت وظيفته في اسكتلندا تشمل تلقي الطلبات من الرعايا وتقديمها إلى مجلس الشورى (Privy Council) للنظر فيها. وبعد عام 1603 عمل كوسيط بين المجلس (Council) في اسكتلندا وملك إنجلترا.

للأمراء وللحكام إلى مقاربة هذه المسألة، من وجهة نظر الحاكم، على الأغلب مركِّزين على أهمية اختيار مستشارين جيّدين وتعلّم التمييز بين الأصدقاء الحقيقيين والمزيفين. وكان يقلقهم، بشكل رئيسي الخطر الذي وصفه إليوت في كتابه **الحاكم** بأنه «سمّ التملّق» (p. 132). لذا، نجد إراسموس في كتاب **الأمير المسيحي** معنوناً أحد فصوله بـ: «يجب على الأمير تجنّب المتملّقين» وناصحاً جميع من هم في السلطة بأن يقوموا بدراسة خاصة لمقالة بلوتارك التي عنوانها: «كيفية تمييز الصديق من المتملّق» (pp. 193, 196). ومثله نجد بوديه ممتدحاً المقالة ذاتها في كتابه **تربية الأمير**، كما كرّس سلسلة من الفصول لشرح «حاجة جميع الأمراء والأساقفة العظام» لإدراك المخاطر التي ستنشأ إذا لم «يطلبوا المشورة في شؤونهم» أو «فشلوا في الحفاظ على وزراء صالحين وموظفين مخلصين» (pp. 123, 129, 131, 138).

إذا تحولنا إلى أولئك الذين يَمْثُلُ أهتمامهم الرئيسي في الإصلاح العام للدولة، فإننا نجدهم يعتبرون مسألة المشورة بمثابة معضلة عند من يطلب منهم أن يدخلوا في خدمة الملوك والأمراء. فهم ينظرون إلى المسألة بمفردات النقاش الإنساني المفضّل حول مزايا (otium) و(negotium) أي حياة الهدوء والتأمّل مقابل حياة النشاط والعلم. وكان الجواب الفوري الذي نطقوا به، دائماً، وغالباً ما كان بأسلوب عالي السخرية، هو أن رجل الفضيلة والحكمة لا يترك الحياة علمية لكي يجعل حياته في الشؤون العامة.

وأحد الأسباب الذي غالباً ما كانوا يعطونه هو أن الملوك تحركهم، وبسرعة، العواطف الاستبدادية، لذا، قد يشكل تقديم نصح صريح لهم خطراً عظيماً. وأشهر بحث لهذا الخطر موجود في الكتاب الأول لمدينة مور الطوباوية. فرافاييل هيثلو ديوس (Raphael

(Hythlodaeus، الرحّالة الذي عاد، حديثاً، من جزيرة المدينة الفاضلة، حثّه مستمعوه على تقديم المعرفة التي اكتسبها إلى حكام أوروبا. غير أنه أجاب بعنف - وبمقدار من استبصار لحياة مور المستقبلية - قائلاً، لمّا كان الملوك جميعهم «مشبعين منذ شبابهم بأفكار خاطئة ومصابين بها»، فالمحتمل هو أن أي إنسان يقترح «تدابير مفيدة» أو يحاول اقتلاع «بذور الشر والفساد»، سيجد نفسه منفياً أو معاملاً بالهزء (p. 87)، وتكررت الشكوى ذاتها، لاحقاً، وبقوة أعظم في كتاب ستاركي (Starkey) **الحوار** (*Dialogue*). فعندما حاول لوبست (Lupset) أن يقنع بول (Pole) في بداية نقاشهم «أن يتقدم لخدمة المصلحة العامة»، أجاب بول، أولاً، بالإشارة إلى أن العديد من أفضل الرجال الذين حاولوا القيام بذلك، وجدوا أنفسهم «منفيين من البلاد»، بينما آخرون «وضعوا في السجن، وعوملوا معاملة سيئة»، وبعضهم الآخر «تعرض لموت وحشي ومعيب» (pp. 36 -37).

غير أنه قيل، إن السبب الرئيسي لتفضيل حياة الهدوء (otium) يمثل في أن العمل في الشؤون العامة، كما هو معرف، محكوم، كله، بالرياء والكذب. وهذه الفكرة كانت إحدى الأفكار الرئيسية التي طوّرها المدعّوون كتاب النثر الكبار (*Grand Rhétoriqueurs*) في فرنسا، وكان هؤلاء يؤلفون مجموعة من الساخرين المضادين للبلاط الملكي وكانوا بقيادة جان بوشيه (Jean Bouchet) وبيار دو لا فاشيري (Pierre de la Vacherie) (Smith, 1966, p. 77). فقد أعلن بوشيه قائلاً، إن المستشارين الأشراف لا أمل لهم بالحصول على سماع لرأيهم إلا بعد التنازل عن شرفهم. وفي ذات الوقت، «يُقصى الناس من قِبَل هؤلاء التعساء، ويقمع الرعايا بنصيحتهم، ويتحوّل كل شيء إلى خراب لأنه لم يوضع حدٌّ لهم» (Smith, 1966, p. 78). وقد

عرض الرأي نفسه وبذات المرارة في كتاب مور **المدينة الطوباوية.** وأكَّد هيثلوديوس قائلاً: «لا أمل لمستشار حكيم بفعل أي شيء صالح» في البلاد، لأنه سيجبر، دائماً، على العمل مع «زملاء يفسدون، وبسهولة، أفضل الرجال، قبل أن يُصلحوا هو أنفسهم». فكل ما يمكن أن يحدث هو أنه «برفقتهم الشريرة، وسواء أضللت، أو حافظت على كرامتك وبراءتك، فإنك ستكون ستاراً لشرّ وحماقة الآخرين» (p. 103). وكمثل على ما عناه، ذكر هيثلوديوس مناسبة شجعه فيها الكاردينال مورتون (Morton) أن يقدم آراءه حول إصلاح ظواهر الظلم الاجتماعي في إنجلترا. فقد استقبلت الأفكار التي قدّمها بالهزء من قِبَل أتباع الكاردينال، ولكن، عندما أوضح الكاردينال أنه موافق عليها تدافعوا لتملّقه وامتدحوا العلاجات التي أدانوها قبل قليل. وخلص هيثلوديوس «من رد الفعل ذاك» إلى نتيجة مروّعة قائلاً: «يمكنك أن ترى قلّة احترام أفراد حاشية البلاط لي ولرأيي» (p. 85).

بعد بحث في تلك الشكوك والاعتراضات الأولية، كانت النقاشات حول حياة الهدوء والتأمل تنتهي، دائماً، لصالح فكرة الانخراط النشط في الإدارة الحكومية. والاستثناء الكبير كان مدينة مور الفاضلة. ففي الحوار الافتتاحي لم يتمكن أحد أن يزحزح هيثلوديوس عن اعتقاده الأصلي المفيد أنه لا فرق مهم بين خدمة الملوك والتبعية للملوك (p. 55). واشتمل تأكيد مور على هذه النتيجة اللاتقليدية، على سخرية مزدوجة. وكان ذلك موجهاً، وبشكل جزئي، ضد قبوله الأساسي بالتقاليد الإنسانية في كتاب **المدينة الطوباوية،** حيث بدأ بالسخرية من المثال الأعلى الخاص بالمشورة، لكنه انتهى إلى المصادقة عليه بطريقة غير مباشرة. وبعد أن شجب هيثلوديوس دور الناصح في الكتاب الأولى، تابع ليقدم لنا شرحه

للشيوعية الطوباوية في الكتاب الثاني واصفاً، النظام بأنه يستحق الإعجاب والمحاكاة في كل ناحية، تقريباً. وفي النتيجة، قدّم لنا نصيحة سياسية صالحة، بدأ برفض تقديمها استناداً إلى أنها لن تلقى الانتباه. غير أن سخرية مور كانت موجهة، أيضاً، إلى أسلوب حياته هو. ففي الوقت الذي كان يكتب فيه كتاب **المدينة الطوباوية** في عام 1515، قرّر أن يدخل في الخدمة الملكية[5]. وقد أتمّ كتابة الكتاب الافتتاحي - وهو القسم الذي دعاه هكستر (Hexter) «حوار المشورة» - فوراً، بعد عودته إلى لندن من بعثته الدبلماسية الأولى إلى الخارج. ويبدو أنه كتب الكتاب الثاني - وهو الوصف الواقعي للجزيرة الخرافية - عندما كان مقيماً في أنتوِرْب (Antwerp) في مجرى عمله في السفارة (Hexter, 1952, pp. 20-21, 100 - 101). وهكذا كان، في اللحظة ذاتها التي قرر فيها مور، وبشكل نهائي، أن يسعى وراء حظه في البلاد، جعل هيثلوديوس، في كتابه: يصرّ وبشعور قوي، على أن تلك المطامح شاذة، لأن كل من يعمل في الحاشية سيجد نفسه، في نهاية المطاف، مجبراً على «الموافقة على أسوأ المشورات والقبول بأكثر القرارات تدميراً» (p. 103).

كان من المألوف أن تتوّج مثل تلك الأبحاث بشجب ما أضطر ملتون (Milton) لوصفه بالقول، إنه «فضيلة قصيرة الأجل ومتوحّدة»، وبدفاع مماثل عن القيم المرتبطة بالحياة الناشطة. «وقد قدِّم سببين رئيسيين لذلك الالتزام. وتمثّل أحدهما في الرأي الإنساني المألوف (والبيوريتاني مؤخراً) والمفيد أن المعرفة، كلها يجب أن

---

(5) انظر: Chambers, 1935, pp. 118- 120, 157 - 17. وحديثاً أكد إلتون (Elton) على السخرية بإثباته أنه، بالرغم من إعلاناته الإنسانية التقليدية المفيدة تفضيله حياة الهدوء (otium)، دخل مور في الخدمة الملكية بمقدار من الرغبة. انظر: Elton, 1972, pp. 87- 92.

تكون «للاستعمال»، وبالتالي، يجب أن تكون «غاية كل عقيدة وبحث، وكما قال إليوت (Elyot) في الفصول الأخيرة لكتابه **الحاكم** (*The Governor*) «هي عند المستشار الصالح حيث توجد الفضيلة لأنها (كما يفترض) منزله وقصره»[(6)].

وقد يكون أوضح بيان لوجهة النظر هذه يمكن الوقوع عليه في النقاش الافتتاحي بين بول ولوبستْ (Lupset) في كتاب **الحوار** (*Dialogue*) لستاركي (Starkey). بدأ لوبسِتْ بنقد عنيف لبول لممارسته حياة علمية منعزلة. قال: «أنت تعرف جيداً، يا سيدي بول، أن جميع الناس ولدوا، والطبيعة أرادت: المحادثة الودّية، كل واحد لخير الآخر، في مثل هذه المواهب، وبأسلوب كامل اللطف، فلا يعيش الناس لملذّاتهم ومنفعتهم من غير اعتبار خير البلاد، ونسيان كل عدالة وكل إنصاف» (p. 22). وتابع قائلاً: وكون الحال كذلك، معناه أن كل من يسمح لنفسه «بالانجذاب إلى حلاوة أبحاثه» بعيداً عن الحياة الناشطة «يظهر ضرراً لبلاده ولأصدقائه، ويكون ظالماً بشكل واضح، ومليئاً بعدم الانصاف» (p. 22). لأن «كمال الإنسان ليس في المعرفة وحدها وفي التعليم من غير تطبيق لمنفعة أو فائدة الآخرين، وإنما كمال عقل الإنسان ذاته يقوم على استعمال وممارسة جميع الفضائل والإخلاص وبصورة رئيسية، ممارسة الفضيلة التي إليها تتجه جميع الفضائل الأخرى، والتي هي، وبلا ريب، المحادثة الودية في قضايا الحكمة السامية مع الآخرين لفائدتهم، وفي ذلك تقوم سعادة الإنسان العظيمة (p. 26). بعد

---

(6) للاطلاع على مصادقة تأكيدية أخرى على فكرة أن «بحثنا يجب أن يتلاءم مع الفائدة العملية في الحياة» انظر: Vives, *On Education*, p. 284. وللاطلاع على بحث في هذا العنصر في تربية عصر النهضة، ووقعه على الأدب في زمن الملكة إليزابث انظر: Craig, 1950, pp. 87-94. وللاطلاع على ملاحظات إليوت (Elyot)، انظر: *The Governor*, p. 238.

مواجهته بتلك الخطبة الطويلة، حاول بول، في البداية، أن يطرح عدداً من الاعتراضات الأفلاطونية، لكنه سلَّم، في النهاية. بأن لا واحدة منها لها وزن حقيقي. فوافق، في نهاية المطاف، قائلاً، إن لوبستْ قد أثبت «بأسباب فلسفية» ملائمة، على أن «واجب كل إنسان أن يعمل للصالح العام، وعلى كل إنسان أن يدرس قضية خدمة بلاده» (p. 36).

هناك سبب إضافي لقبول تلك الحجّة قدمه كتّاب مرآة الأمراء، بخاصة. فهم، قالوا كما أعلن بوديه في نهاية كتاب **تربية الأمير**، إن «الملَكَية المنظَّمة، هي، دائماً، أفضل من «أي نوع آخر من الحكم» (p. 202). لذلك، هم رأوا أن أي رجل علم يعمل مستشاراً لأمير يكون قائماً بخدمةٍ ذات أهمية عامة من المستوى العالي. لأنه سيسهم في «التنظيم الجيد» للمَلَكية، وبالتالي، سيساعد في الحفاظ على أفضل شكل ممكن من الحكم. وقد أكَّد غيفارا تأكيداً قوياً على هذه النقطة في الكتاب الافتتاحي لكتابه **الوجه البشري للأمراء** (*Dial of Princes*). فهو رأى أنه، إذا قدمنا لحكامنا نصائح صالحة، فإن ذلك يساعد على التأكُّد من أن الدولة محكومة من ملك عادل، وليس بقوانين عادلة فقط (fo. 50b). وإذا قمنا بدورنا في الحفاظ على الملَكَية التي يكون فيها «الجميع يطيعون شخصاً فاضلاً واحداً»، وتكون فضيلته معزَّزة من قِبَل مستشارين ذوي فضائل، فإننا نكون، بذلك، مساعدين على تأسيس أفضل شكل من الحكم الإلهي، فيه «سيستفيد الشعب، ويُقدَّر الخير، ويزول الشر» (fo. 39b).

كل ذلك، على كل حال، لم يشرح لماذا اعتقد هؤلاء الكتّاب أنهم أنفسهم مناسبون للخدمة كرجال نصح للأمراء. والجواب لا يَمْثُلُ فقط، في أنهم اشتركوا في الثقة الإنسانية العامة بقيمة الفلسفة القديمة كمرشد للحياة الحديثة، بل لأنهم، أيضاً، وافقوا على الرأي الأكثر تحديداً والمفيد أن مفتاح الحكمة السياسية يكون في الفهم

الصحيح للماضي. فالتاريخ، وكما لاحظ كيلي (Kelley)، هو مركز صورة عالم الإنسانيين، وقد ساعدهم أكثر من أي شيء آخر عندما وفّر لهم الشعور بالثقة كرجال معنيّين بالشؤون العامة (Kelley, 1970, p. 21). وقد شرحت أسس ذلك الاعتقاد بالقيمة العلمية للأبحاث التاريخية، وبأقوى ما يكون، من قِبَل قادة المربّين الإنسانيين، وكان أوضح تقديم لها في الجزء الخامس من كتاب **في التربية** لفايفس (Vives)، وهو الجزء الذي بحث فيه العلاقة بين «الأبحاث والحياة» (p. 226). فقد بدأ بالقول، إنه يمكننا الافتراض أن «الطبيعة الجوهرية للكائنات البشرية» ثابتة، لأن «التغيرات لا تحدث أبداً» في أسس ميول العقل الإنساني (p. 232). وبعد ذلك، ذكرنا بأن تلك «الميول» تولّد «أفعالاً وإرادات» التي تولّد، بدورها، «آثاراً يمكن قياسها» في الحياة السياسية (p. 232). غير أن ذلك يعني، أننا بدرسنا التاريخ نحن ندرس الأسباب العامة للأحداث، مما يمكننا من أن «نحذر الشرور التي أصابت الآخرين» ونكسب رؤية «عمّا نتبع وعمّا نتجنّب» في المستقبل (p. 233). ففايفس اعتبر «المعرفة التاريخية» بمثابة «الممرِّضة للحكمة العملية» وخلص إلى القول - وللأسباب ذاتها التي اعتبرها أسلافه في القرن الرابع عشر - إن الذين يحوزون على أفضل فهم للماضي هم الأجدر بأن يكونوا مستشارين للأمراء (p. 233).

لا شك في أن تلك الثقة القوية بإمكانية إقامة علم سياسي على الدليل التاريخي قد تعرضت، من وقت لآخر، لشك ما، حتى في الأوساط الإنسانية. وقد سبق لنا أن ذكرنا شكوك غويشيارديني يعرض مكيافيلي للقضية، كما أنشأ الإنساني الألماني هنريتش كورنيليوس أغريبا (Heinrich Cornelius Agrippa) (1486 - 1536) شكاً بيرووياً[*]

(*) Pyrrho فيلسوف يوناني (365 - 275 ق. م.) هو مؤسس مذهب الشك الذي صار يعرف باسمه، أي Pyrrhonism.

شديداً، وبخاصة في بحثه **عبثية وعدم يقينية الآداب والعلوم** (*The Vanity and Uncertainty of Arts and Sciences*) الذي أكمله في عام 1526 ونشره في عام 1530 (Nauert, 1965, pp. 98, 106). بدأ أغريبا (Agrippa) بتوجيه نظرته المحدقة التشاؤمية إلى الدراسات الإنسانية، مهاجماً مزاعم القواعديين، والمؤرخين، وجماعة فن النثر والفلاسفة. وكان شكه الأعمق في المزاعم التي قيلت لصالح التاريخ. وذكر أن الناس «كثيراً ما» يفكرون بأن التاريخ هو معلم الفضيلة وهو «معلّم حياتنا»، لكنه سرعان ما مضي ليقول بوجود أسباب جيدة لاعتبار جميع تلك المزاعم سخيفة (p. 35). فأولاً، ليس بالأمر الواضح أنه يمكننا أن نأمل أن نتعلم من الماضي، إطلاقاً. لأننا نجد، عبر فحص عن كثب، أن كل التواريخ ملأى بالأخطاء، وذلك يعود، إمّا لأن المؤلفين هم جهلة كلياً، أو لأنهم «بامتداحهم أعمالهم تملّقاً»، فإنهم، عن عمدٍ، «يفضلون الكذب قبل الحقيقة» (p. 38). وحتى لو كان بإمكان التاريخ أن يعلّم دورساً، فليس من الواضح أنها ستكون، حتماً، دروساً في الفضيلة. ودائماً ما يفترض الناس أنهم «بقراءتهم التواريخ يمكن الحصول على حكمة فريدة»، لكنهم لا يدركون أن المصادر ذاتها تجعلنا نحوز على معرفة واسعة بحماقة شرور البشرية (p. 41).

ظلت الفكرة المفيدة أن التارخي هو بمثابة «ممرضة الحكمة العملية»، عند معظم إنسانيي الشمال، بنداً إيمانياً رئيسياً. فجميع كتّاب النصح للأمراء والحكام حثّوا أولئك المنخرطين في أشغال الحكم على دراسة التاريخ. فأصرّ إليوت في كتاب **الحاكم** (*The Governor*) على أنه «لا يوجد بحث أو علم» له «قيمة مساوية له ولذة تضاهي لذته» (p. 39). وكذلك بوديه في كتاب **تربية الأمير** عبّر عن الشعور ذاته بشكل مستفيض. وأكّد لنا على أن «قراءة التواريخ» تؤدي

إلى فهم الحاضر والمستقبل غالباً، وليس مجرد الماضي (p. 55). واعتقد أن ذلك، بدوره، يساعد حكامننا على الحصول على «التعقل» و «الحكمة»، وهما الصفتان اللتان قيل أنهما تنشئان «من فهم الأحداث الماضية»، وهما «ضروريتان للملوك أكثر من أي شيء آخر (pp. 65-66, 203). لذا، وجدنا بوديه لا يتردّد في المصادقة على الرأي الذي هزأ كورنيليوس أغريبا (Cornelius Agrippa) منه بعد قليل: التاريخ هو «معلمٌ عظيمٌ» وهو قائدٌ «حتى عند معلمينا العظام»، وهو مرشدنا الموثوق «لحياة شريفة وفاضلة» (p. 43).

مظالم العصر

إذا كان الإنسانيون قد اعتبروا أنفسهم، جوهرياً، أهل نصح، فما هي المسائل والمظالم التي رأوا أنها تتطلّب اهتمامهم المعرفي الواسع ونصحهم؟

لم يهتم، جمعيعهم، اهتماماً عميقاً بهذا السؤال. فغيفارا، على سبيل المثال، قلّما طرح مسألة الإصلاح الاجتماعي، إلاّ بقصد ذكر تعليقات هزلية على مواضيع كالإسراف الأرستقراطي المتطرّف. كما قدّم بوديه نصيحته إلى فرانسيس الأول من غير أن يصوغ رأيه على شكل حلّ مقترح لأي صعوبة اجتماعية أو دستورية معروفة. ومع ذلك، فقد كان ما يميّز الإنسانيين هو عدم اعتبار أنفسهم مجرد أهل نصح للأمراء، بل، أطباء لعلاج الجسم السياسي، أيضاً. وعندما تبنّوا تلك النظرة لمهمتهم، أظهروا مقداراً ملفتاً من الاتفاق في تحليل علل مجتمعهم.

وكما كنا قد رأينا، صارت الحجة الرئيسية التي طوّروها الحجة المركزية في تقليد التفكير السياسي الإنساني كله. فقد رأوا، ودافعوا عن رأيهم، أن الخطر الأعظم على العافية السياسية ينشأ

عندما يتجاهل أفراد الشعب خير المجتمع ككل، ولا يهتمون إلاّ بالمنافع الفردية والحزبية الفئوية. وقدّم إراسموس بياناً واضحاً عن ذلك التشخيص المألوف في بداية كتاب **الأمير المسيحي** (*The Christian Prince*). وكان المبدأ الأول الذي وضعه هو في قوله، إن «فكرة واحدة» يجب «أن تكون الشغل الشاغل للأمير في الحكم»، «كما يجب أن تكون الهمّ الأساسي لأفراد الشعب في انتقاء أميرهم»، ألا وهي: «يجب أن تكون المصلحة العامة المتحررة من المنافع الخصوصية» في جميع الأوقات محميّةً ومحفوظة (p. 140). فواجب **الأمير** أن يعرف أنه وُلِدَ للدولة» وليس «لأهوائه الخاصة»، وواجب كل من يقدم له النصح أن يتأكّدوا من أنه «لا ينظر إلى أجرٍ شخصي بل إلى خير بلاده»، وإن الوظيفة الأساسية للقوانين هي تعزيز «تقدم الحكم» وفقاً «لمبادئ العدالة والإخلاص الأساسية» (pp. 141- 142, 221).

استناداً إلى تلك المعايير، وافق الإنسانيون، عموماً، على أنهم كانوا يعيشون في عصر هو في أشدّ الحاجة إلى الإصلاح. وأشهر إتهام قُدِّم موجود في نهاية كتاب **المدينة الطوباوية** (*Utopia*) لمور، ذلك. عندما صرخ هيثلوديوس فجأة قائلاً: «عندما أفكر وأقلّب في عقلي حالة الحكومات المزدهرة في أي مكان اليوم، فيلكنْ الله بعوني، فأنا لا ارى شيئاً آخر غير مؤامرة الأغنياء، الذين يهدفون تحقيق مصالحهم الخاصة باسم وتحت عنوان الدولة» (p. 141). وقد عرف ذلك الافتقار في الاهتمام بالخير العام، وبشكل واسع، أكثر سِمات العصر فساداً وإفساداً. ولم يكن ستاركي أقل عنفاً في الكلام عن تلك النقطة في كتابه **الحوار** مردداً اللغة التي كان قد استعملها مور سابقاً. فهو زعم أنه، سواء فكرنا بالأمراء، أو اللوردات أو الحكام وجدنا أن «كل واحدٍ منهم يتطلع، رئيسياً لفائدته الخاصة،

ولذّته، وقيمته هو، والذي يعتبر ثروة المجتمع، نفرٌ قليل لكن ظاهرياً وشكلياً، حيث أن كل واحد منهم ينتج الخير الخصوصي والفردي» (p. 86).

كردّ على تلك الفردية المتنامية، أصدر الإنسانيون، بادئ ذي بدء، سلسلة من النصائح الرزينة لأمرائهم وحكامهم. فحذّروهم بالقول، إن عدم قيامهم بواجبهم الأعلى لا يمكن اعتباره إلا مسألة لا تحتمل أخلاقياً. وكما أعلن إراسموس تكراراً، إن من يحكم «لمصلحته الخاصة، لا لمصلحة رعاياه» لا يعتبر أميراً حقيقياً، إطلاقاً. بل يكون نهّاباً، و«أكلاً للبشر» وطاغية (pp. 161, 170, 174). كما حّذّروا بأنهم، إذا أخفقوا في تعزيز الخير العام، فإن ذلك سيؤدي، في نهاية المطاف، إلى نتائج عملية خطرة جداً. وأكّد ستاركي في كتابه **الحوار** على أنه «عندما الذي يحكمون» يكرسون أنفسهم «فقط لمصلحتهم الفردية، وسعادتهم هم ومنافعهم الخاصة»، فإن الحاصل المؤكد هو «الدمار البارز لكل سياسة عامة عادلة وصالحة» (pp. 61, 70). كما اختتم إليوت كتابه **كتاب اسمه الحاكم** (*Book Named the Governor*) بالملاحظة المشؤومة ذاتها. ومستشهداً بشيشرون (Cicero) ناقش قائلاً، إنه عندما يهمل حكامنا «الحالة العامة والشاملة للمصلحة الشعبية» بغية تعزيز «منفعة خاصة»، فإن ذلك سيخدم عملية إدخال «ما هو ضار، أي التحريض على العصيان والنزاع»، وهذا، بدوره، يؤدي بالدولة إلى حالة من «الانحلال المتطرف» والتآكل (pp. 240-241).

وكما أطلقوا تلك التهديدات، سعى الإنسانيون لتوزيع اللوم والمسؤولية عن الانهيار العام في المسؤولية المدنية. فوفّر لهم ذلك عذراً لعرض سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية لمحامين يتصفون بالابتزاز، ولرهبان كسالى ولكهنة أنانيين، أي أدب ذمٍّ ومساوئ

سرعان ما تطوّر، وبقوة أعظم من قِبَل أنصار حركة الإصلاح اللوثريّة. وكان المبدع الأكبر من بين كتّاب السخرية هو رابيليه (Rabelais)، وهذه حقيقة لا ريب فيها. وبدون توقف تابع غارغانتوا (Gargantua) مجابهة الرهبان الأنانيين والنَّهمين، في رحلاته، وعندما وصل، في نهاية المطاف، إلى دير ثيليم للرهبان (Abbey of Thelème) - وهو متَّحد اجتماعي إنساني مثالي - وجد ملاحظة على البوّابة تمنع دخول المحامين، والمرابين، وكل من كان من ذلك النوع[7]. كذلك، أظهر إراسموس عبقرية مماثلة في السخرية، وذلك في العديد من كتاباته الشعبية. فكتابه **مديح الحماقة** (*Praise of Folly*) احتوى على هجوم كاسح على حالة فقدان الروح العامة التي غالباً ما تتجلّى عند المحامين والكهنة. وفي الصفحات الدينية الصفة، نقول، حتى في هذه الصفحات من كتاب **الأمير المسيحي** (*The Christian Prince*) لم يتمكن من مقاومة رغبته في إدخال مجموعة من الملاحظات نصف المضحكة عن «الشكل الغريب للكسل» الموجود في أوساط الذين قضوا حياتهم «بطريقة كسولة وبليدة» في الكلّيات وفي الأديرة (p. 226).

بعض هؤلاء الكتّاب أظهر اهتماماً جدّياً في محاولته شرح الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية في عصره. وكان ذلك «الوعي للعملية الاجتماعية الذي صار له بزوغ»، كما دعاه فيرغسون (Ferguson)، قد لوحظ، بصورة خاصة، في وسط الإنسانيين الإنجليز (Ferguson, 1963, p. 11). واحتوى كتاب مور **المدينة**

(7) انظر: Rabelais, *Gargantua*, pp. 125-127, 153 - 154 وللاطلاع على (Rabelais's Erasmian allegiances) انظر: Febvre, 1947 وللاطلاع على رابيليه كمعلّق سياسي وعلى فكره السياسي ذي التوّجه الإنساني، انظر: Janeau, 1953.

الطوباوية (*Utopia*) على محاولةٍ رائدة لبحث انهيار مثال «الدولة» الأعلى، بطريقة تحليلية نسبياً، كما أن العديد من حججه أعيد إنتاجه وتطويره في كتاب **الحوار** لستاركي. أما مور فقد ركّز على فئتين اجتماعيتين كبيرتين اتهمهما بتدمير الدولة سعيهما القوي وراء مصالحهما على حساب المصلحة العامة. أولاً، شَجَبَ الإسراف الأناني لدى النبلاء. فقد ظن هؤلاء أن ما هو جوهري لمقامهم هو «أن يحيطوا أنفسهم بجمهور من الأتباع الكسالى ممن لم يتعلموا أي مهنة للعيش» (p. 63). وكنتيجة لتلك الخيلاء غير المعقولة، أسهموا، في أغلب الأحيان، في زيادة البطالة والبؤس العام، بشكل غير ضروري. لأنه، عندما يتوفى أحد هؤلاء النبلاء، «يصرف» خدامه «حالاً» فيتحولون إلى عبء على المجتمع لا مسوَّغ له (p. 63). وقيل إن المجرمين الآخرين هم الإقطاعيون، وبخاصة أولئك الذي عرفوا أن تربية الخراف صارت مربحةً أكثر من زراعة الأطعمة. وهنا يصرخ مور بازدراء قائلاً: «لم يكتفوا بأن لا يفعلوا شيئاً لخير بلادهم، فوجب عليهم أن يؤذوها فعلياً». فهم «لم يتركوا أرضاً للفلاحة، وحصروا كل قطعة من الأرض للعشب، وهدموا البيوت والمدن» (p. 67). وكان الحاصل، بعبارة مور المشهورة، هو أن الخراف صارت تأكل البشر: فلإشباع «جشع الأقلية اللاأخلاقي» قُضي على المزارعين، واضطر عمالهم للتحول إلى الجريمة، وتمَّ إفقار المجتمع برمّته (pp. 65, 67, 69).

تناولت ذلك التشخيص وبحثه بتفصيل أوسع مجموعةٌ جذرية من «رجال الدولة». إبّان حكم إدوارد السادس. وقيل أن سمرسِتْ الوصي على العرش (Protector Somerset) قد يكون تأثر بهؤلاء المنظِّرين، وقد يكون سقوطه من مركزه في عام 1549 عائداً، جزئياً، للعداوة التي أثارها حاله ذاك في أوساط الطبقات الإقطاعية (Jordan, 1968, p. 426; 1970, p. 108). وكان النموذج الأولي لكتب الاحتجاج

الحانقة التي أنتجها كتّاب الدولة هو: شكوى رودرك مورس (*The Complaint of Roderick Mors*) لـهـنـري بـرنـكـلـو (Henry Brinklow) (1546)، وهو فرنسيسكاني تحول إلى لوثري، وكتابه نشر، أول ما نشر، في عام 1546 (Cowper, 1874, p. v). وهناك كتاب مهم آخر له ذات الطابع هو كتاب **الطريق إلى الثروة** (*The Way to Wealth*) بقـلـم روبـرت كـراولـي (Robert Crowley) (حـوالـي 1518 - 1588)، وكـان أول ظـهـور لـه فـي عـام 1550 (Collinson, 1967, pp. 48- 74). غير أن أروع كراسات الكومنولث كان **خطاب في المصلحة العامة** (*Discourse of the Common Weal*)، والواضح أن هذه الكراسة كتبت خلال النصف الأول من عام 1581، بالرغم من أنها لم تنشر حتى ظهورها بلا اسم في عام 1549. ولم تتحدّد، بشكل قاطع مسألة من ألّفها. فقد نسبت لجون هيلز (John Hales) (المتوفي عام 1571)، والذي خدم كواحد من المفوضين البرلمانيين الستة الذين عُينوا في عام 1548، للتحقيق في مسألة انتشار الحظائر، وهو الذي كتب عدداً من الكراسات الشبيهة خلال تلك الفترة، ومن بينها دفاعه عن عمله كمفوض حكومي لمسألة الحظائر، ومذكّرة عن «أسباب الندرة في المواد والمجاعة» (Lamond, 1893, pp. xxv, xlii- xlv). غير أن الذي يبدو، الآن، هو أن الأكثر احتمالاً هو أن يكون السير توماس سميث (1513 -1577) (Sir Thomas Smith) هـو الـذي كـتـب **الـخـطـاب** (*The Discourse*)، وهو الذي كان سفير المستقبل إلى فرنسا عند الملكة إليزابث، وكان المؤلف لكتاب **دولة إنجتلرا** (*The Commonwealth of England*)، الذي هو شرح وصفي للدستور والحكم الإنـجـليـزيين،

---

(8) كان المنافح الرئيسي عن القول بأن سميث هو المؤلف، ماري ديوار (Mary Dewar) التي عمدت إلى إثبات رأيها بالنظر في وجوه الشبه بين كتاب **خطاب** (*Discourse*) وكتب أخرى معروفة بأن كاتبها كان سميث. انظر: Dewar, 1966, pp. 390- 394. وكانت =

وكان أول ظهور له في عام 1583[8]. ومهما كانت الشكوك التي قد تكون قد ظلت مكتنفةً مسألة تأليف الكراسة، فلا بدّ من القول، إنه لم يحصل أي شك يتعلق بأهميتها. فقد عدّها أنوِنْ (Unwin) «أكثر بيان تقدماً في الفكر الاقتصادي في إنجلترا في زمن تيودور (Tudor)، إذ قدم أحد أكثر النظرات العامة مصقولية، للفلسفة السياسية والاقتصادية ذات الصلة بمجموعة الدولة (انظر: Dewar, 1966, p. 388).

وجدت نظرات هؤلاء المنظّرين موازاة قريبة في مواعظ عدد من الوعّاظ الجذريين الذين برزوا في الفترة الزمنية ذاتها. فقد حُلَّت عقدة لسانهم بموت هنري الثامن والتحول الذي نتج من «مذهب إراسموس الرسمي» الفاتر إلى القبول الكامل بالإيمان البروتستانتي[9]. وكان أعظم هؤلاء النقّاد الاجتماعيين هيو لاتيمر (1555 - Hugh Latimer) (1485 الذي قيل إنه كان يمثل الوحي الرئيسي لحركة الحكم في الدولة، ككل (Jones, 1970, p. 31). وكان أكثر تلاميذه الشبّان نفوذاً توماس بيكون (1512 - 1567) (Thomas Becon) وتوماس ليفر (Thomas Lever) (1521 -1577)، وكلاهما تأثرا تأثيراً قوياً بوعظ

= النتيجة قوية لصالح كون سميث هو المؤلف، بالرغم من عدم كونها «الحجة الدامغة» التي ذكرتها ديوار في سيرة حياة سميث التي وصفتها (انظر: Dewar, 1964, p. 54). وكان أحد العلماء الرئيسيين في تلك الحقبة الذي لم يقتنع هو جوردان (W. K. Jordan)، الذي استمر في شرحه للحكم بقبول الرأي المفيد أن هيلز (Hales) هو المؤلف. انظر: Jordan, 1968, p. 395n.

(9) للاطلاع على «مذهب إراسموس الرسمي» وعداوته للمذهب البروتستانتي في زمن حكم هنري الثامن، انظر: McConica, 1965, pp. 150, 235 - 238. وللاطلاع على القبول، لأول مرة، في زمن الوصي على العرش Somerset «بعملية التحول إلى البروتستانتية» التي كانت مستمرة في الجامعات خلال الحكم السابق، انظر: Dickens, 1959, p. 7 and 1965, pp. 44, 50.

لاتيمر عندما كانا تلميذين يدرسان في جامعة كامبريدج، وراحا يكتبان ويعظان بأسلوب مماثل بصورة ملفتة في أوائل خمسينيّات القرن السادس عشر (1550s).

وفي ذات الوقت الذي كان فيه جميع هؤلاء الرجال بروتستانتيين جذريين، كانوا إنسانيين صلبين في تربيتم وولاءاتهم أيضاً وفي ذلك برهان إضافي على الروابط الروحية الوثيقة بين المذهب الإنساني والحركة البيوريتانية. تلقى بيكون وليفر، كلاهما، تدريبهما الأول في كلية سانت جون (St. John College)، في جامعة كامبريدج، التي أسست حديثاً بناء لنصيحة جون فيشر (John Fisher) (1459 - 1535) لتعزيز تعليم الدراسات الإنسانية في المعقل السكولاستيكي (Scholastic) للجامعة (Simon, 1966, p. 81-82; Bailey, 1952, pp. 2-3). وكان روبرت كراولي (Robert Crowley) قد تربّى (مثل توماس ستاركي) في كلية ماغدالين (Magdalen College)، في جامعة أكسفورد، التي كانت مركزاً رئيسياً للدراسات الإنسانية منذ تعيين وليام لاتيمر هناك في تسعينيّات القرن الخامس عشر (1490s) (Cowper, 1872, p. ix). وكان السير توماس سميث أحد الإنسانيين البارزين في جيله، كما كان مستشاراً للأمراء وكذلك كان أستاذاً للغة اليونانية في جامعة كامبريدج حيث قيل، إن علمه وبلاغته في شرحه الإنسانيات جعلا الجامعة كلها في حالة من الانبهار (Dewar, 1964, p. 13).

انعكست تلك الخلفية، وبقوة، في القلق الذي أظهره هؤلاء الكتاب لجهة صيانة الخير العام ضد التجاوزات الفردية غير المهتمة. فلم يتوقف هؤلاء من التشكّي، كما وصف ذلك برنكلو من أن كل واحد «يسعى إلى ثرائه الخاص، دون الاعتراف بأن ذلك عمل شرّ، دائماً، إذا كان سيؤدي إلى ضرر يصيب الدولة» (pp. 17, 73). وكرّر

كراولي الهجوم ذاته في كتاب **صوت البوق الأخير** (*The Voice of the Last Trumpet*)، وهو عبارة عن حكايات تحذيرية بلغة نثرية غير مصقولة، ونشر الكتاب في عام 1550. فوافق على أن الكثيرين، وبخاصة التجار لا يعملون «إلاّ بأمل التسلّق» ولا يتجشمون أي «نوع من العناء» لصالح الدولة، في الوقت الذي يجب عليهم أن يكرسوا أنفسهم لمصلحة المجتمع، وليس لهمومهم الأنانية وحدها(pp. 87, 89). المثال الأعلى الذي يقع في أساس كل ذلك هو، كما عبَّر عنه بيكون (Becon) في كتابه الديني التعليمي: *Catechism*(*)، هو أن يكون لكل واحد «عين ترعى مصلحة البلاد، ككل، وليس المصلحة الفردية الخاصة فقط» (p. 115).

وهكذا، كان الهدف الأساسي لهؤلاء الأخلاقيين هو تحديد وشجب الفئات الاجتماعية المختلفة المسؤولة عن تدمير ذلك التصوّر التقليدي للخير العام. وقد أدى بهم ذلك، جزئياً، إلى تكرار مفردات الاتّهام الذي سبق أن ذكر في الجزء الافتتاحي لكتاب **المدينة الطوباوية** لمور. فلم يكونوا مهتمين، مثل مور، في مسلك النبلاء، لكنهم وافقوا، وبتأكيد كبير، على هجومه الأسبق على طبقات المالكين للأراضي، مهاجمينهم لزيادة أجورهم وتسييج الأرض المزروعة بغية تحويلها إلى مراعٍ. وتشكّى برنكلو (p. 38) من أن قطعان «اللوردات» تلتهم الحنطةَ، والمروج الخضراء، والأراضي البور، كلها»، بينما بيكون راح يكرر في كتاب **جوهرة الفرح** (*The Jewel of Joy*) إتهام مور المفيد أن الخراف «التي خلقها الله لتغذية الإنسان هي تلتهمه الآن» (p. 434). وهناك، أحياناً، محاولة،

(*) تعني الكتاب التعليمي الديني الذي يكون عبارة عن خلاصة مكتوبة بأسلوب السؤال والجواب.

وبخاصة في كتاب **خطاب** اللاعاطفي، لإنشاء تمييز بين الحظائر الضارة «التي تتشكّى منها كل المنطقة» والحظائر التي (كما أشار إليها الفارس في الجزء الثاني من الحوار) قد تكون «مفيدة وليست مؤدية للصالح العام» (pp. 49, 120). غير أن الذي حصل حتى في كتاب **الخطاب**، هو أن الدكتور الحكيم والمزارع الأقل اعتدالاً وافقا على الفكرة المفيدة أن «هذا العمل التسييجي» هو دائماً «مفيد لرجل واحد»، مع ذلك، هو، وبشكل عام «ضار بكثيرين»، بخاصة، عندما يؤدي إلى زوال الفلاحة وارتفاع الأجور (pp. 15, 51-52). وإذا تحولنا إلى الوّعاظ الجذريين، سنجد الهجوم نفسه مع شعور أقوى بالأسى. فعندما دُعي لاتمر، لأول مرة، ليلقي موعظةً أمام الملك إدوارد السادس، كرّس كل موعظته الافتتاحية، تقريباً، ليصرخ مندِّداً قائلاً: «أنتم أيها الإقطاعيون، رفعتم الأجور، لذا، يمكنني أن أقول، أنتم لوردات سابقون وأنتم لوردات غير طبيعيين» (p. 98). وعندما ألقى ليفر موعظته في سانت بول كروس (St. Paul. Cross) في عام 1550، بنى الكثير من خطبته الثانية على التضاد بين شخصية «الرجل الشريف» النادرة والمتزايدة ندرتها، والمفاسد المتزايد انتشارها، مفاسد «الابتزازيين المشتهين أملاك غيرهم» الذين يضطهدون أفراد الشعب برفعهم أجورهم وبسرقة أراضيهم أيضاً (p. 129).

بعد أن يكرروا تلك الاتهامات المألوفة. يمضي منظرو الدولة ليشجبوا فئتين اجتماعيتين إضافيتين لتسبّبهما في تردّي الركود الاقتصادي وظواهر الفوضى الاجتماعية الشائعة في ذلك العصر. وكان أحد التحولات متمثلاً في الحقيقة التي تفيد أنه، بينما لم يذكر مور وستاركي التجار والأغنياء الجدد (nouveaux riches)، فإن هؤلاء اتهموا، الآن، بمسؤولية كبيرة. وكان ليفر، من بين الوعّاظ الجذريين، هو الذي ندّد، وبعنفٍ، بتلك الطبقات. ففي الموعظتين

اللتين ألقاهما في سانت بول كروس ركّز على التجار بوصفهم الأعضاء الأكثر أنانية والأكثر تدميراً في الدولة. الموعظة الأولى هاجمتهم لعدم استعمال ثروتهم لمساعدة الأقل حظاً من البشر، وشملت تقريعاً مطوّلاً ضد الممارسة الآثمة المتمثلة في إقراض المال بفائدة عوضاً عن إعطائه بدونها لمن يحتاجه (pp. 29, 44). والموعظة الثانية اختتمت بالقول: «تجار الأذى أولئك» ليسوا سوى «لصوص ماكرين» لأنهم، وعن عمد، «يخلقون الندرة والقلّة في الأشياء، جميعها التي تصل إليها أيديهم» (pp. 129- 130). وطوّرت الحجة ذاتها، وبحدّة أكبر، على يد لاتمر وأتباعه من رجال الدولة. ولم يكن هناك إجماع حول هذه النقطة، لأن شخصية التاجر في كتاب **خطاب** وصفت بأنها شخصية لطيفة ومحترمة، بصورة جوهرية. غير أنهم غالباً ما قالوا، إن التجار يدمِّرون مُثُل المجتمع العليا بطريقة ماكرة غادرة، لأنهم يوظفون ثرواتهم المكتسبة حديثاً وسيلةً «للصعود» من مراكزهم الاجتماعية التي وضعهم فيها الله. وقد اتّهمهم برنكلو، تكراراً، بمحاولتهم «قذف أنفسم في وظائف الآخرين» فيهدمون بناء «الدرجات» الإلهي الذي رسمه في كل دولة حسنة التنظيم (p. 38).

وعبّر لا تمر عن نفس المخاوف، تكراراً، في مواعظه أمام إدوارد السادس. وكان يصرخ عالياً ضد أولئك الذين لا يتوقفون عن «الصعود، والصعود» في السلم الاجتماعي، «وبعضهم تعدّى درجاته»، وكرّس مقداراً كبيراً من موعظته الأخيرة لهجوم على شخصية «الرجل الذي يشتهي ما لغيره» والذي «لا يرضى ولا يكتفي» بمركزه، الصحيح في الحياة (pp. 113, 252, 270).

والأهم هو أن العديد من هؤلاء الكتّاب مضى إلى حدّ وضع اللوم، في الأزمة الاقتصادية المتعمقة، على كاهل الحكومة. فباقتراب

منتصف القرن السادس عشر بدأ كثير من المنظرين الاجتماعيين يشعر أن المسألة التي احتاج توضيحاً لها هي، بحسب وصف كتاب **خطاب** لها «سبب» وراء «القلّة الشاملة في جميع الأشياء» - أي ندرة السلع واستمرار التضخم في الأسعار (p. 37). وقدم بعض المراقبين رأياً جزئياً ومعقولاً مفيداً أن الملك وناصحوه أنفسهم هم الذين تسبَّبوا في تلك المصيبة بتخفيضهم المتكرر لقيمة العملة[10]. وقد ذكر لاتمر إمكانية أن تكون «شروريّة» العملة المخفّضة «قد رفعت أسعار جميع الأشياء»، وذلك في «موعظته عن الأرض المحروثة» المشهورة، في عام 1549، وفي نفس الوقت تمّ فحص موسع للشرح ذاته، وربط بمعدل تبادل العملة الإنجليزية مع العملات الأجنبية، وذلك في كراسة بدون اسم كاتبها، في السنة ذاتها، حملت عنوان **سياسات لتحويل مملكة إنجلترا هذه إلى ثروة مزدهرة**[11] (*Policies to Reduce this Realm of England unto a Prosperous Wealth*) غير أن البحث الأوثق للموضوع كان في كتاب **خطاب المصلحة العامة** (*Discourse of the Common Weal*). فقد انطلق في بداية الحوار الثالث عندما عرض الدكتور الحكيم (الذي قيل، إن وجهات نظره شُكِّلت على مثال وجهات نظر لاتمر أن يقدم سائليه «السبب الرئيسي الوحيد» وراء

(10) حصلت أربعة تخفيضات منفصلة للعملة الإنجليزية في أربعينيّات القرن السادس عشر (1540s). وقد قدِّر أن استعمال تلك الوسيلة جلب للتاج ربحاً مجموعه حوالي المليون والربع من الجنيهات. انظر: Jones, 1970, pp. 133- 135. ولاحقاً، في أواخر القرن، فضّل أكثر المعلّقين الاقتصاديين براعةً على التأكيد على أسباب عالمية لاستمرار التضخم في الأسعار في أوروبا الغربية، وركز، بصورة خاصة، على الآثار المدّعاة لتدفق مليار من العالم الجديد. للاطلاع على هذه النظرية، وبخاصة كما بحثها جين بودان (Jean Bodin)، انظر: - Saint Laurent, 1970, pp. 20-30.

(11) للاطلاع على هذه الكراسة، انظر Jones, 1970, p. 144. وهكذا تبدو ديوار مبالغةً قليلاً (Dewar, 1964, p. 53) في رأيها المفيد أن مؤلف كتاب **خطاب** (*Discourse*) كان وحده في التفكير بوجود علاقة مباشرة بين تخفيضات العملة والندرة المنتشرة في السلع.

جميع ظواهر الفوضى والاضطراب المنتشرة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية (p. 98). ثم راح يناقش - مفنداً آراءهم السابقة - نافياً أن يكون الإقطاعيون والتجار هم الذين يقع عليهم اللوم، بصورة رئيسية (p. 101). فالخطأ كله، كان خطأ المستشارين الأشرار الذي أقنعوا الملك للعمل «على تخفيض قيمة العملة، والأحرى على إفساد عملتنا وماليّتنا» (pp. 69, 104). واختتم قائلاً، لا شك في أن ذلك «التغيير في العملة» هو الذي مثّل «السبب الرئيسي والأساسي لظاهرة القلّة العالمية»، وهو، بالتالي، أصل بلايا الدولة المتعددة (p. 104).

مركزية الفضائل

سواء أبسطوا نصحهم على شكل أجوبة على مظالم اجتماعية وسياسية محدّدة أم لا، فقد كان هناك اتفاق واسع في أوساط إنسانيي الشمال حول طبيعة النصح الذي يجب تقديمه لحكامهم وقضاتهم. فقد ركّزوا تركيزاً لا يتزعزع على الرأي المفيد أن مفتاح النجاح السياسي يَمْثُلُ في تعزيز الفضائل. فكان مطلبهم الأساسي، كما كان عند أسلافهم في القرن الرابع عشر إحداث تغيير في القلب، وليس مجرد إصلاح المؤسسات.

أكَّد بعض من أكثر المُنَظِّرين الراديكاليين، بخاصة في إنجلترا، على الحاجة لأن يكتسب المواطنون، كلهم، الفضائل ويمارسونها، كشرطٍ لتحقيق دولة «حسنة التنظيم». فقالوا، بطريقة الإنسانيين «المدنيين الأصليين»، إن «الحياة المدنية»، كما وصفها ستاركي (Starkey) في كتابه **حوار** تتألف من «العيش معاً في نظام سياسي صالح، يكون فيه كل واحدٍ مستعداً لمساعدة الآخر، والتعاون، في الفضيلة والإخلاص» (p. 27). وكان معظم إنسانيي الشمال مهتمين بتقديم نصحهم إلى الأمراء و«الحكام» الآخرين، لذا، كان تأكيدهم

الرئيسي على الحاجة لأن يرعى قياديّو الطبقات الحاكمة الفضائل «الرئيسية» الأربع التي أبرزها أخلاقيّو الأزمنة القديمة. وكان أحد أكمل تلك الأبحاث هو البحث الذي قدّمه إليوت في كتابه **كتاب اسمه الحاكم** (*Book Named the Governor*). وبدأ شرحه مشاداً، جزئياً، على التحليل الذي قدّمه باتريزي في كتاب **مملكة وتربية الملك** (*The Kingdom and Education of the King*) وطوّر وجهة نظر مماثلة عن الفضائل الرئيسية الأربع وعن دورها في الحياة السياسية[12]. بدأ إليوت بالنظر في «الفضيلة الأكثر امتيازاً من سواها، والتي لا تُضاهى، والتي تُدعى العدالة»، وهي التي اعتبرها «ضرورية وملائمة لحاكم المصلحة العامة، والتي بدونها لا يمكن امتداح أي فضيلة أخرى» (p. 159). بعد ذلك تحول إلى الكلام على فضيلة الثّبات، وهي صفة معقدة رأى أنها تشمل «الآلام» و«الفضيلة النبيلة والمناسبة التي تدعى الصبر» (pp. 183, 187, 189). ثم نظر في ضبط النفس وتناول هذه الفضيلة بنفس الطريقة معتبراً إيّاها» رفيقة الفضائل الأخرى المختلفة، بما في ذلك الاعتدال والرصانة (pp. 209 -218). وعندما وصل، أخيراً، إلى فضيلة الحكمة التي فضّل أن يدعوها «بكلمة أجمل» التعقّل اعتبرها ذات أهمية خاصة «لكل حاكم مسؤول

---

(12) أصلاً، أشار كروفت (Croft) للشّبه القوي بين شرحي باتريزي وإليوت معدّداً حوالي عشرين من المقاطع المتوازية في الملحق F لطبعته لكتاب **الحاكم** (*The Governor*, vol. I, pp. 328-332)، وحديثاً، ذكر النقطة ذاتها كل من ليمبيرغ (Lehmberg) وميجر (Major). وعلى كل حال، يمكن التعبير عن بعض شكوك تتعلق بمقدار ما تتطلبه منا تلك التوازنات لجهة التأثير المباشر لأحد الكتاب على الآخر. وقد كان بحث إليوت، مثل بحث باتريزي، تقليدياً، وقد يكون استمد مباشرة من النماذج الكلاسيكية أو من عددٍ من المصادر الإنسانية الإيطالية الأخرى. وقد يكون هناك سذاجة معينة في ملاحظة كروفت حتى بدا غريباً أن لا يذكر إليوت شرح باتريزي، أبداً، رغم «التشابه البارز جداً» بين الشرحين. انظر: Croft, 1880, pp. lxv - lxvi.

عن المصلحة العامة العادلة والكاملة» (pp. 218-219).

هناك مجموعة إضافية من الصفات أكَّد عليها كتاب مرآة الأمراء - اللذين اقتفوا أثر أسلافهم الإيطاليين - هي المجموعة التي دُعيت فضائل الأمراء وهي، السخاء، والرأفة، الإخلاص في العهد. وقد شكل نقاش تلك القيم موضوعاً رئيسياً في جميع الأبحاث التي أنتجها الإنسانيون الشماليون والتي دارت حول تصوّر **الأمير** الكامل. فبوديه بخاصة، ركّز على ذلك الموضوع، مخصصاً القسم الأخير من الأقسام الرئيسية الثلاثة لكتابه **تربية الأمير** (*Education of the Prince*) للنظر فيما كان قد وصفه، سابقاً بأنه «الفضائل المَلَكية التي تليق بجلالة الملك» (p. 108). وانطلق تحليله، بصورة رئيسية، وعبر أمثلة تاريخية، من شروح مستمدة من حياة الأباطرة والأمراء المشهورين. وُظِّفت للتأكيد على أهمية كل صفة نوقشت (p. 144 ff). فاعتبر الإمبراطور أوغسطس (Augustus) نموذجاً للإيمان الجيد والصدق، وهما الفضيلتان، من «الفضائل العظمى»، اللتان جلبتا له «المجد العظيم والشهرة» (pp. 144, 146). كما استشهد بالاسكندر الكبير لتوضيح أهمية سعة العقل، وهي الصفة التي عبر عنها، دائماً، بمقدار «عظيم ولا متناهٍ» مع عنايته بالتأكُّد من أن لا يكافأ «إلاّ أولئك الذين يستحقون سخاءه» (p. 165). وانتُقِيَ بومبي (Pompey)، في آخر الكتاب، كمثال لجميع الصفات الأميرية، فهو الرجل الذي «ضبط عنف الجشع بحكم صفته اللطف» والذي عالج وحشية الطموح بصدق إرادته»، وبالتالّي، حصل على «نموذج حقيقي، من الفضائل والصفات اللازمة لكل الشخصيات العظيمة» (pp. 189, 194).

وتطور ذلك الانشغال نفسه، بشكل أكبر، في عددٍ من الإسهامات الأقل من سواها لنوع كتابة المرآة للأمراء. فعلى سبيل المثال، كرّس ويمبفيلنغ (Wimpfeling) كل كراسته، تقريباً، والتي

عنوانها **خلاصة عن الأمير الصالح** (*The Epitome of a Good Prince*) للنظر في تلك المجموعة الخاصة من الصفات. فبدأ بالإعلان عن أن «واجب الأمير أن يتبع الفضائل والسلوك الصالح في كل شيء، بعيداً عن جميع الرذائل وكارهاً لها» (p. 186). ثم تابع ليؤكد تأكيداً خاصاً على المُثُل الأميرية العليا، مُثُل الرأفة والسموّ. وأكّد على أن «العدالة يجب أن تترافق، دائماً، مع الرأفة في الأمير»، وقال، مع أن الأمير «يجب أن لا يكون مسرفاً»، يجب عليه «دائماً أن يَظهَر كريماً وكله سخاء» (pp. 187 - 189). وكذلك فعل جوسيه كليشتوف (Josse Clichtove) إذ خصّص ما ينوف على نصف بحثه المختصر الذي كان **مركز الملك** (*The Office of the King*) للكلام على مجموعة الصفات ذاتها. فبدأ بالرأفة، مستشهداً برأي سينيكا (Seneca) المفيد أن تلك الصفة تمثل «أعلى فضيلة» في الأمير (fo. 37a). ثم بحث في فضيلة الحفاظ على كلمة الإنسان، فأكّد على أن «هذه هي إحدى الفضائل الرئيسية التي على الأمير أن يجتهد في ممارستها»، مضيفاً القول، بشدّة عظيمة، إن «كل خداع، واحتيال، وكذب يجب القضاء عليه، في كل وقت» (fo. 43a). وأخيراً، امتدح فضيلة السخاء، قائلاً، إن الملك يجب «ألاّ يكون سخياً على الفقراء فقط» بل عليه أيضاً «أن يرعى «السموّ»، مزيّناً مملكته «بالعمارات العامة الرائعة» و«بحرية مهدياً هدايا جميلة» (fos. 70 a-b).

بالإضافة إلى البحث في الفضائل الأميرية، ركّز عدد من إنسانيي الشمال على مجموعة من الصفات الإضافية توقع أن يرعاها جميع «الحكام» والمواطنين القادة. فقدم كليشتوف شرحاً لتلك الصفات في مجرى وصفه فضائل الأمراء، غير أن المعالجة الأكمل لهذا الموضوع الإضافي وفّرها إليوت في الباب الثاني لكتاب **الحاكم**. فذكر قائلاً، إننا عندما نبحث في تصوّر السلوك الماجد، نجد أن

«هناك ثلاث صفات خاصة» ترسم مثال الإنسان الماجد (p. 106). أولها، صفة «الدّماثة»، وهي الفضيلة التي توجب أن يكون الإنسان «هيّناً أو سهلاً الكلام معه»، وهذه لها «قوة تأثير وفعالية في توليد المحبة» (p. 107). والفضيلة الثانية هي «السمّاحة»، وهي أكثر ما «يجعل الإنسان نبيلاً ومحترماً»، وهي الفضيلة العجيبة التي «أكثر ما تُعرَف بضدها الذي هو الحنق، والذي يدعى الغضب عند العامة، وهو أبشع رذيلة، والأبعد عن الإنسانية» (p. 111). وأخيراً، على الحاكم، كالأمير، أن يكون قبل كل شيء رؤوفاً، لأن «العقل يقنع» و«الخبرة تبرهن» على أن الإنسان «الذي تتقصه فضيلة الرحمة، ولا يتصف بها، تسقط منه جميع الفضائل الأخرى وتفقد امتداحها العادل» (p. 115).

وأخيراً نقول، إن إنسانيي الشمال أكّدوا، وبشكل بارز - وبقوة أعظم مما فعل أسلافهم الإيطاليون - على فضيلة إضافية، قيل إن حيازتها من قِبَل جميع الحكام أمر جوهري، ألا وهي: فضيلة التقوى. وقد كرر هذه النقطة جميع كتّاب مرآة الأمراء، لكن أقوى ذكر لها وأطوله كان في كتاب غيفارا **الوجه البشري للأمراء**(13). وقد خصّص غيفارا الفصل الافتتاحي لشرح «سمو الأمير الذي يكون مسيحياً صالحاً»، وكرّس فصلاً خاصاً لوضع قائمة «بالأسباب الخمسة» التي تجعل جميع الأمراء متأكّدين من أنهم «مسيحيون أفضل من رعاياهم» (fos. 1a, 25b). واهتم، بشكل رئيسي بتحذيرهم عن طريق القول إنهم إذا لم يُبقوا «الخوف من الأمير الأعلى والمحبة

(13) للاطلاع على أمثلة أخرى، انظر: Erasmus, *Christian Prince*, pp. 148, 152, 167, 183, Budé, *Education of the Prince*, pp. 18, 32, 41, 69-70, 81-82, and Osorio, *Education of the King*, pp. 284, 363, 379, 455, 500.

له» أمام عيونهم، في كل الأوقات، فسيجدون أنفسهم «في خطر اللعنة العظمى» (fo. 25b). غير أنه اختتم بنغمة أكثر تشجيعاً عندما أضاف واصفاً «سببه الخامس» بالقول، إن جميع الحكام الذي عبّروا عن «ثقة عظمية بالله» كانوا «دائماً ناجحين» (fo. 26 b; Redondo, 1976, pp. 597 - 602).

فجوهر الرسالة الإنسانية، وفقاً لما أخبرنا إراسموس في كتاب **الأمير المسيحي**، يمكن تلخيصه بالقول، إن هدف الحكم يجب أن يكون تحقيق «أعلى درجة من الفضيلة»، بينما واجب الحاكم أن يخدم مجسّداً «الفضيلة بصورتها الأعلى والأنقى» (pp. 187, 189). علينا الآن، أن نسال عن الأسباب التي قدمها إنسانيو الشمال، بصورة رئيسية، لتعيينهم وضعاً مركزياً للفضائل في الحياة السياسية. وإن استعادة أجوبتهم على هذا السؤال معناه الوصول إلى صميم فكرهم الأخلاقي والسياسي.

قدّم أحد الأجوبة العالي المغزى أولئك الذين كانوا، أحياناً، يعرفون، بصورة ملتبسة، أنهم الإنسانيون المسيحيون، والالتباس سببه أن جميع الإنسانيين كانوا مسيحيين، بطبيعة الحال، باستثناء مكيافيلي. وكان في عداد أهم من وصفوا بذلك الوصف، كلاً من إراسموس، وكوليه (Colet) ومور. فوحّدتهم رغبتهم في الاحتجاج على الافتراض الواسع الانتشار والمفيد، أن جوهر المسيحية لا يتعدّى أن يكون الرغبة في قبول القربان المقدّس من الكنيسة، والمعرفة بالمبادئ اللاهوتية، والبحث فيها بالأسلوب المنطقي المقبول. وقد لاحظ إراسموس قائلاً، بازدراء، في كتاب **الأمير المسيحي**، إنه من غير المقبول الافتراض أن المسيحية الحقّة «موجودة في الاحتفالات الدينية، وفي عقائد محفوظة بشكل من الأشكال، وفي قوانين الكنيسة» (p. 153). فالمسيحي الحقيقي يجب

أن يكون إنساناً يوظّف عقله الذي وهبه إياه الله للتمييز بين الصالح والطالح، ثم يستخدم أفضل محاولاته لتجنب الشرّ، والتمسك بالخير. وكان كوليه أول الإنسانيين الشماليين الذي صاغ هذه النقطة، وقدّمها بقوة عظيمة في بداية عرضه (*Exposition*) لرسالة القديس بولس إلى أهل رومة. فقد رأى أن تعليم القديس بولس هو أن الله «سيعطي لكل إنسان بحسب أفعاله». وهذا معناه أنه، طالما بقيت أعمالنا «صالحة وتقويّة» فدائماً «سيحسبنا الله بأننا عشنا بتقوى» حتى لو لم نكن على معرفة بشريعة الله المذكورة في الكتاب المقدّس (p. 4). وسريعاً ما صار إراسموس أكبر الناطقين المنافحين عن العقيدة ذاتها. فهو طرح السؤال «من هو المسيحي الحقيقي؟» في كتاب **الأمير المسيحي**. والجواب كان: «ليس ذلك الذي يُعَمَّد أو يُدهن بالزيت المقدّس، أو الذي يواظب على الذهاب إلى الكنيسة. إنه الإنسان الذي يعانق المسيح في أعمق مشاعر قلبه، والذي يحاكيه بأفعاله التقوية» (p. 153). وقد ردّدت الحجة ذاتها في: *Paraclesis* أي «تحذير» إراسموس في بداية طبعته للعهد الجديد. فهناك يقال لنا بوجود «جنس حقيقي من المسيحيين» ليسوا من الكهنة الذين يلحقون الاحتفالات الدينية المتقنة أو من الدكاترة العارفين الذي يشرحون النقاط اللاهوتية الصعبة. فهو يتألف من الذين «يرغبون باستعادة فلسفة المسيح وإحيائها، في القلب وفي الحياة كلها، وليس في الطقوس والحجج المنطقية (p. 156).

وهكذا، صار السلوك الفاضل عند إراسموس والمتعاطفين معه، ذا قيمة دينية عالية وأهمية أخلاقية، أيضاً. فإذا كان الإنسان الذي يتمسك بالفضائل هو مسيحي بشكل واضح، فالنتيجة التي تكون هي أن الأمير والشعب العاملين معاً لخلق حكم فاضل حقيقي، سيكونون عاملين، أيضاً، لأعظم الإنجازات، وهو تأسيس طريقة حياة مسيحية

حقيقية. وكان ذلك هو الأمل الكبير الذي كان في أساس مطالبة إراسموس المتكررة في كتاب **الأمير المسيحي** بوجوب أن يكون جميع الحكام والحاكمين أنفسهم «كاملين في جميع الفضائل»، وأن يعتبروا أنفسهم «ولدوا للمصلحة العامة» (p. 162). فإذا حصل الأمير على فضيلة كاملة فهذا يجعله مسيحياً كاملاً، وإذا صار مسيحياً كاملاً، فهذا سيمكنه من أن يضع أسس حكمٍ متصفٍ بالكمال.

بإدراكنا ذلك الالتزام المميز عند الإنسانيين المسيحيين، يمكن إلقاء بعض النور على إحدى أكبر المسائل المحيّرة الخاصة بكتاب مور **المدينة الطوباوية**: مسألة ما قصد أن ينقل إلى أوروبا المسيحية بتأكيده على الصفات الرائعة للطوباويين وتأكيده، في ذات الوقت، على جهلهم بالمسيحية[14]. وعندما قدَّمنا هيثلوديوس لسكان المدينة الطوباوية في نهاية الفصل الأول، فإنه لم يكتفِ بوصف مؤسساتهم بالقول، إنها «حكيمة بدرجة عالية جداً»، وإنما زاد القول بأنه مقدّسة (sanctissima) أي مقدسة وبدرجة عالية (p. 103). وعندما أخبرنا، لاحقاً، أنه هو ورفاقه، في أول زيارة لهم للمدينة الخرافية، اكتشفوا أن لا أحد من سكانها يعرف شيئاً عن العقيدة المسيحية. فما عرفوا شيئاً عن أعجوبة التجسّد، ووصلوا إلى تقاليدهم الدينية والأخلاقية عبر عمليات نقاش عقلي عادي (pp. 163- 165, 217 - 219). وهكذا، أوضح مور قائلاً، إنه، بوصفه سكان المدينة الطوباوية بأنهم

---

(14) حقيقة أن «الإنسانيين المسيحيين» رأوا أن «تكون مسيحياً طريقة في الحياة»، وأن ذلك يساعدنا على فهم كتاب مور: **المدينة الطوباوية**، بحثهما، وبشكل جيد، هكستر (Hexter)، انظر: Hexter, 1965, pp. lxviii - lxxvi. لم يذكر هكستر كوليه (Colet) في ذلك السياق، وبالغ في الكلام عن إسهام إراسموس في تشكيل تلك النظرة الإنسانية للمسيحية. غير أن شرحه للعلاقة بين تلك الأفكار وتأويل **المدينة الطوباوية** (*Utopia*) مقنع تماماً، وأنا مدين كثيراً له.

مقدسون جداً، فإن ما امتدحه كان، وبكل بساطة، إنشاءهم مجتمعاً، أموره منظمة بشكل ملائم، فكان للفضيلة تعويضها كما قال هيثلوديوس في مطلع شرحه (p. 103). وما تضمنه ذلك الكلام لا مفر منه، فهو مور قال لنا، إن القداسة الحقّة تتألف من الحياة الفاضلة، لذا، نجح سكان المدينة الطوباوية الوثنيون أكثر بكثير مما نجح المسيحيون العاديون في أوروبا، في تأسيس دولة مسيحية حقيقية. وحقيقة أن سكان المدينة الطوباوية ليسوا مسيحيين تفيد، استناداً إلى ذلك التأويل، في تقوية التزام مور الجوهري بفكر إراسموس وتجعله ذا ترداد يحمل نغمة مميزة من التهكم. فقد سبق لإراسموس أن أكَّد على أن كمال المسيحية لا يَمْثُل في العضوية في الكنيسة أو في القبول بعقائدها المختلفة. أما مور فدفع الحجة إلى نتيجتها المنطقية، قاصداً، أنه من الممكن أن يصير الإنسان مسيحياً كاملاً بدون أي معرفة بالكنيسة أو بعقائدها، إطلاقاً.

وكما أقام إنسانيو الشمال مساواةً بين الأعمال الصالحة وجوهر المسيحية، فإنهم قدموا مجموعة إضافية من الأسباب لتخصيصهم للفضائل مكاناً مركزياً في الحياة السياسية. فأعلنوا قائلين: إنه إذا لم يُقضَ على الفساد، وتُستبعد الأنانية، ويعمل كل واحد بحسب الفضائل، فإن الهدفين العظيمين للمجتمع السياسي سيتعرضان للخطر، أي: سيعجز المواطنون الرئيسيون عن بلوغ أهدافهم العالية، والدولة، ككل، ستعجز عن تحقيق أهدافها الأساسية.

نحتاج لفهم تلك الحجة إلى أن نسأل عن الأهداف التي رغب الإنسانيون، عموماً، أن يسعى حكامهم وحاكموهم إليها. والجواب هو أنهم مالوا إلى الموافقة على الافتراض المألوف، في القرن الرابع عشر الذي مفاده أن المطمح الأعلى للأعضاء الرئيسيين في الدولة يجب أن يكون تحقيق الشرف، والمجد، والشهرة. وقد طُوِّرت تلك

الحجّة بتوسّعٍ كبير في معظم كتب النصح المصمّمة للنبلاء والحكام. فإليوت، علَى سبيل المثال، ينثر في كتابه **الحاكم** (*The Governor*) تلميحات متعددة إلى أهمية اكتساب «الشرف الدائم»، و«تجنب التوبيخ على العار»، وأهمية كسب «الحياة الخالدة والمجد الدائم» على أعمال الإنسان (pp. 185, 200, 205). وقد عُرضت مجموعة القيم ذاتها بشكل أعظم، حتى أنه يبعث على الغثيان من قِبَل كتاب المرآة للأمراء. وكما أعلن بوديه في كتابه **تربية الأمير**، على جميع الحكام أن يعرفوا أن واجبهم الأساسي هو «تشريف الأشياء الشريفة» (p. 87). وذلك يعني أن واجب محاكمهم أن تخدم «كهياكل شرف وسمعة حسنة»، ويجب أن يكون طموحهم الرئيسي متمثِّلاً في كسب «الشرف في حياتهم، وسمعة صالحة وشريفة بعد موتهم» (pp. 33. 87). وأخيراً، نجد أن الافتراضات ذاتها قد عزّزها المدعوون بالإنسانيين المسيحيين، وبقوة مماثلة. ومن الخطأ القول، كما قال هكستر، إن مور وإراسموس عارضا «السعي وراء الشرف» على أساس أنه يساعد على تشجيع «الشجع، والكبرياء، والطغيان» (Hexter, 1965, p. lxix). فإراسموس، بصورة خاصة، أكَّد في كتاب **الأمير المسيحي** على أن «الهدف الرئيسي» لجميع الحكام، يجب أن يكون سلوك «طريق الحق والشرف» (p. 163). وعُلّم الأمير أن يخضع نفسه «لحكم شريف»، والتأكُّد من أنه لن «يبتعد عن طريق الشرف عن طريق الرشاوى» ويتعلم «محبَّة الأخلاق وكراهية العار»، وقبل كل ذلك، المعرفة «بأنك لا تستطيع أن تحكم الآخرين حتى تطيع أنت نفسك فتتبع طريق الشرف» (pp. 169, 187, 189, 192)، كان انشغال هؤلاء المنظرين بذلك المثال الأعلى انشغالاً جزئياً، أدى بهم إلى تخصيص مركز بارز للفضائل في الحياة السياسية. لأنهم ذكروا، أيضاً، بأسلوب إنساني نموذجي، أن السعي وراء الفضيلة هو الطريق الوحيد المؤدي إلى الشرف، لذلك «لا وجود لشرف

حقيقي»، كما قال إراسموس في كتاب **الأمير المسيحي**، «إلاّ ذلك الذي ينشأ من الفضيلة والأعمال الصالحة» (p. 198). وأحد أكمل البيانات عن ذلك الاعتقاد الواسع الانتشار موجود في كتاب إليوت **كتاب اسمه الحاكم**. فعندما أصدر تعليماته إلى مدرسي النبلاء الشبان في بداية الفصل الأول، نصحهم «بامتداح تلك الفضائل» التي رغبوا في غرسها في عقولهم، وطلب منهم أن يبرزوا «مبلغ الشرف، والمحبة، والقيمة» التي يمكن كسبها بفضل «هذه الفضائل» (p. 20). وعندما تحوّل في بداية الفصل الثاني للنظر في «نوع الأشياء التي عليه أن يتفكّر فيها والتي انتخب أوعُيِّن ليكون حاكماً للمصلحة العامة على أساسها»، فإن القاعدة العلمية الرئيسية التي نطق بها هي أن «أمتن أساس للسمعة النبيلة هي سمعة الرجل الذي يتمتع بالفضائل والصفات التي يرغب في أن تُنشر علناً» (p. 97). وعندما بحث في الفضائل الرئيسية في الفصل الثالث، كان مهتماً، وبشكل دائم، بالتأكيد على أن «الشرف والذاكرة الدائمة» يؤلفان «المكافأة العادلة» للفضائل (p. 184; pp. 192- 193).

بحث معظم هؤلاء الكتّاب، أيضاً، بدور الفضائل بالنسبة إلى أهداف المجتمع السياسي، ككل. وعندما تحوّلوا إلى بحث هذه المسألة الأوسع، كان يحدث، أحياناً، أن يلتقطوا صدى للافتراض الأصلي في القرن الثالث عشر المفيد أن الهدف الرئيسي للحكم يجب أن يتمثّل في تأمين المحافظة على حرية الشعب. فستاركي، بنوع خاص، تكلم، وبإعجاب، في كتابه **الحوار** عن اجتماع الحرية والانسجام الذي تحقق في «أنبل المدن، مدينة فينيسيا»، وبرهن على أن أخطر تهديد لأي دولة يَمْثُلُ في نمو الطغيان وما ينجم عنه من خسران للحرية (pp. 163-164). ولإحباط أي خطر من ذلك القبيل، في المستقبل، في إنجلترا، اقترح إعادة إحياء الوظيفة القديمة،

وظيفة حارس الأمن في إنجلترا الذي واجباته «تأمين حرية مجتمع البلاد كله»، و«مقاومة كل طغيان يملك القدرة على أن يترعرع، بأي وسيلة، في أوساط العامة كلها»، ودعوة البرلمان إلى الانعقاد، إذا ما ظهر «أي خطر يهدّد خسران الحرية، حرية الشعب (p. 166).

ومهما يكن من أمر، فإن الميل الرئيسي كان نحو البرهان على أن الهدف الأساسي للحكم ليس صون الحرية بقدر ما هو الحفاظ على نظام صالح، وانسجام، وسلام. ولا شك في أن ذلك كان الالتزام المميّز لمنظّري المرآة للأمراء في القرن الرابع عشر، وإننا نجد القيم ذاتها مؤكدة، وبقوة أشدّ، من قِبَل كتّاب على غرار كتّاب النصح للحكام في أوروبا الشمالية[15]. والملفت أكثر من سواه أن تعرف أن وجهة النظر تلك قد صادق عليها منظرون رئيسيون في «الدولة، مثل ستاركي ومور. فقد أكَّد مور في كتابه **المدينة الطوباوية** على أن هدف كل تشريع يجب أن يكون الحفاظ على «نظام صالح»، وامتدح سكان المدينة الطوباوية لأنهم كانوا أكمل «شعب منظّم» على وجه البسيطة (pp. 103, 107). ومثله ستاركي الذي أقرّ في كتابه **الحوار** وبالرغم من مغازلته المثال الأعلى للحرية أن «غاية جميع القوانين والحكم السياسي هو الحفاظ على وحدة المواطنين، والسلام والاتفاق الكامل فيما بينهم»، وهو الالتزام الذي أوصله إلى الاستنتاج بأن جميع «أمور المصلحة العامة» يجب، ودائماً يجب، «أن تعود إلى هذه الغاية والهدف، ألا وهو: أن تعيش العامة كلها في هدوء وسكينة» (p. 24).

بسبب ذلك التأكيد الأفلاطوني على الأهمية العظمى للانسجام

---

(15) انظر، على سبيل المثال: Wimpfeling, *Epitome*, pp. 184, 187, Erasmus, *Christian Prince*, pp. 164, 198, and Guevara, *Dial of Princes*, fos. 174b - 176a.

الاجتماعي، استمر هؤلاء الكتّاب في التأكيد، من جديد، على المقام الكبير للفضائل في الحياة السياسية. وذلك، لأنهم تبنّوا الرأي الإنساني التقليدي المفيد أن المفتاح للقضاء على التحزّبات المتنازعة، والتغلّب على الفساد وإشادة دولة حسنة التنظيم هو في تحقيق الفوز للفضائل. وقد قدّم ستاركي بياناً قوياً عن ذلك الافتراض في الفصل الثاني من كتابه **الحوار**. فقد أعلن أن «غاية كل حكم سياسي» هو حثّ الجمهور على الحياة الفاضلة، وفقاً لطبيعة الإنسان وكرامته». وإذا لم يتحقق ذلك، ومضى كل واحد إلى التطلع «فقط لمصلحته الفردية، وسعادته هو، وربحه هو«، فعندئذٍ لا يمكن أن يكون هناك حكم سياسي أو نظام مدني»، إطلاقاً. غير أنه، إذا كانت الدولة «تتبع الفضيلة والأمانة»، وكان الشعب «محكوماً حكماً فاضلاً في الحياة المدنية»، فمن المؤكد أن يكون الحاصل «نظاماً مدنياً» يتمكن أفراد الشعب فيه من أن يعشيوا «بهدوء وبسلام»، وأحدهم مع الآخر، وفي حالة من السكينة التي لا ينغصها شيء (pp. 61, 63).

صفات القيادة

تقع في أساس التأكيد على مركزية الفضائل في الحياة السياسية، نظرية جذرية تختص بالصفات المطلوبة في القيادة السياسية. فإذا كانت الحيازة على الفضيلة هي المفتاح المؤدي إلى الحكم الصالح، إذن، علينا أن لا نسمّي إلاّ ذوي أعلى الفضائل ليكونوا حكامنا وقضاتنا. والنتيجة الراديكالية المتضمنة في ذلك الرأي سيكون مفادها أن علينا أن لا نقنع بفكرة طبقة حاكمة وراثية قائمة على الذرية والثروة، وبدلاً من ذلك، علينا أن نبحث عن الأفاضل الكبار في المجتمع، حيثما يمكننا إيجادهم، والتأكّد من أنهم، وحدهم، سيُعيَّنون قادةً وحكاماً للدولة.

ولا شك في أن تلك الفكرة الراديكالية قد قُبِلت، بمقدار ما. وكما كنا قد رأينا، سبق لعددٍ من الإنسانيين الإيطاليين أن بحث في الرأي المفيد أن الفضيلة هي النبالة الحقيقية الوحيدة، وأن النبالة الحقيقية، (vera nobilitas)، تؤلف الحق الصحيح والوحيد في الحكم. وكانت إحدى علامات القبول بهذه الحجّة ظهور أبحاث إيطالية عدة مترجمة ومدافعة عن ذلك الالتزام، فيما بعد، في أوروبا الشمالية. فكتاب بوناكورسو الذي عنوانه **خطاب النبالة** (*Declamation of Nobleness*) ترجم إلى الإنجليزية في أوائل ستينيّات القرن الخامس عشر (1460s)، بينما كتاب جيوفاني نينا (Giovanni Nenna) الذي يشبه ذلك الكتاب كثيراً والذي عنوانه **بحث النبالة** (*Treatise of Nobility*)، فقد ترجم بعد ذلك بزمن طويل من قِبَل وليام جونز (William Jones) (Charlton, 1965, p. 84). وكان تحليل نينا لصالح المساواة بين الفضيلة والنبالة الحقيقية أكثر مما كان شرح بوناكورسو الذي سبقه. وكما كنا رأينا، كان ما فعله المتنازعان المتجادلان في كتاب بوناكورسو **خطاب**، هو، وببساطة، إلقاء خطب متنافسة عن فكرة النبالة الحقيقية، وبعد إلقاء الخطب تركنا لنحدّد، لأنفسنا، مزايا خطبهما. غير أنه لم يترك شيء للخيال، في كتاب نينا **بحث**، فقد تقدمت شخصية تدعى نينيو (Nennio)، بعد أن تكلم المتنازعان، لكي تخبرنا عن حاصل نقاشهما. فوضعت خلاصة موسعّة عن حججهما، ذاكرة، أن أحدهما وجد النبالة الحقيقية «في الدم والغنى، بينما وجد الآخر «في فضائل العقل» (fo. 67b). ثم أعلنت، بقدر من الحماسة، أن أول تلك الآراء هو «سبب الكبرياء والجهالة» و«الشرّ الذي لا يحتمل» (fo. 80a). لذا، توصلت إلى الاستنتاج بأن النبالة الحقيقية، والمستحق الوحيد «للنبالة والمجد» في الدولة، هما «في فضائل العقل» بصورة كلية، وهي الفضائل تصنع الرجل الماجد، وتجعله نبيلاً بشكل كامل» (fos. 87a, 91b, 96b).

بالإضافة إلى معرفتهم، التي ألِفوها، بأبحاث القرن الرابع عشر، فقد أعلن الكثيرون من الإنسانيين الشماليين، بوضوح، أنهم وافقوا على نتائج تلك الأبحاث. فعلى سبيل المثال أعلن إليوت في الفصل الثاني من كتاب **الحاكم** أن «النبالة» هي، وببساطة، «مديح الفضيلة وهي لقبها» (p. 106). كما أشار إراسموس في كتاب **الأمير المسيحي** إلى النتائج الراديكالية المتضمنة في تلك العقيدة، وبدون تردّد. ووافق على أن النبالة عندما «تستمد من الفضيلة، فهي أروع من ذلك النوع من النبالة القائم على «سلسلة النسب أو الغنى»، والنبالة الأولى، وحدها يمكن اعتبارها، النبالة الحقيقية، بأدق معنى (p. 151) . وأضاف قائلاً، إنه عندما يكون الإنسان نبيلاً، بمعنى حيازته على جميع الفضائل بأعلى درجاتها، فهذا يعني أنه «من الطبيعي أن تُعهَد السلطة إليه» لأنه يمتاز بجميع «الصفات الملكية المطلوبة» (p. 140). وتتكرر الحجج ذاتها في عدد من الأبحاث الاختصاصية المتعلقة بمعنى النبالة الحقيقية. فعلى سبيل المثال، نشر جوزيه كليشتوف بحثاً عنوانه **كتاب مختصر في النبالة الحقيقية** (*A Brief Work on True Nobility*) في عام 1512، قائلاً إن «أبرز أنواع النبالة، جميعها، هي نبالة الفضيلة» (fos. 5a). ودافع جون هيوود (John Heywood) (حوالي 1497 - حوالي 1580) عن النتيجة ذاتها في كتاب **المروءة والنبالة** (*Gentleness and Nobility*)، وهو عبارة عن كوميديا شعرية عنيفة قد يكون كتبها في أوائل العشرينيّات من القرن السادس عشر (1520s) (Cameron, 1941, p. 88). قدمت لنا المسرحية أربع شخصيات: تاجراً، ورجلاً ذا مروءة، وفلاحاً وفيلسوفاً. بدأ التاجر بالقول إنه «محترم احتراماً عظيماً» بوصفه «حكيماً ونبيلاً، وذلك عائد «لثروته الكبيرة» (p.1). انتقد رجل المروءة، وبعنف، ذلك الموقف، وأصرّ على أن النبالة الحقيقية لا تكون إلاّ في امتلاك «أراضٍ شاسعة عبر الوراثة» (p. 2). بعد ذلك، سمح للفلاح بذكر الاعتراض الحاسم لهذين الرأيين، كليهما، صائغاً

حجته (pp. 15-16) في صورة سؤال خطابي مشهور، هكذا: «عندما كان آدم يحفر هو وحوّاء تقيس أين كان، عندئذٍ، رجل المروءة؟» أما النتائج الراديكالية المتضمنة فذكرها الفيلسوف في الخاتمة، عندما قال: «الفضيلة هي المبدأ الرئيس، دائماً» الذي يقع في أساس النبالة الحقيقية، وأن «الرؤساء، والحكام، والحاكمين» يجب، نتيجة لذلك، أن يُعيَّنوا في مراكزهم «لفضيلتهم» وليس إلاَّ (p. 35; Hogrefe, 1959, pp. 283 - 288).

مع كل دعمهم الواضح لتلك الآراء المتساوية، فإن إنسانيي الشمال، عموماً، أداروا النقاش حول النبالة الحقيقية بطريقة يمكن بها إبطال أي نتائج متضمنة في الحجة إبطالاً كلياً، وتكون مدمِّرة، بينما تُحرَّك الحجة ذاتها بطريقة بارعة بغية دعم صورة تقليدية تراتبية للحياة السياسية. وقد أشيدت تلك الستراتيجية على الرأي التجريبي - الذي كان، في مستوى ما، مجرد لعب على الألفاظ - المفيد أنه، مع الإقرار بأن الفضيلة هي، وبلاريب، التي تؤلف النبالة الحقيقية الوحيدة، فإن الذي حصل هو أن الفضائل كان يعبر عنها بشكل كامل، ودائماً، من قِبَل الطبقات التقليدية الحاكمة. وكما وصف إليوت الحال وبطريقة بارعة، في مطلع كتاب **الحاكم**: «عندما تكون الفضيلة عند رجل ذي مروءة، فإنها تكون، عادةً، ممتزجةً بصبر، ودماثة ولطف أكثر مما تكون عند شخص ريفي أو ذي نسل وضيع (p. 14). وقد نجد أوضح صياغة لهذا الاعتقاد الواسع الانتشار والملائم عند لورنس همفري (Lawrence Humphrey) (حوالي 1527 - 1590) في بحثه **النبلاء، أو حول النبالة** (*The Nobles' or of Nobility*). ويبدو أن همفري اعتمد على شرح أسبق للنبالة الحقيقية وضعه أوزوريو Osorio). في كتابه **خطاب حول النبالة المدنية والمسيحية** (*Discourse of Civil and Christian Nobility*) في عام 1552 - وغالباً ما كان همفري يستشهد به (Sorrentino, 1936, p. 17).

فقد قدم بحثه - الذي نشر لأول مرة باللغة اللاتينية في عام 1560، وترجم إلى اللغة الإنجليزية في عام 1563 - تحليلاً شبيهاً للنبالة الحقيقية في بداية الفصل الثاني. وبدأ همفري بالإقرار بأن أعلى نبالة تقع، وبصورة يقينية في «الحِلْية والفضائل الداخلية» للعقل (sig. K, 4a). غير أن سرعان ما ذكر، أنها بالرغم من أن تلك الفضائل ثابتة، فإننا (أنا لا أعرف كيف) نجد أنها، وبشكل ثابت «تشع وتتلألأ في الرجل النبيل» بأقوى مما تكون في أي إنسان آخر (sig. K. 4b). وبمقدارٍ، تكون الفضائل «منفصلة»، دائماً، عن الرعاع» بينما تكون «متصلة ومربوطة كما لو بحزام» في الطبقة الأرستقراطية، القادر أفرادها على «التحقيق الأغزر والأوفر من حثالات الناس ونُفاياتهم» (Sig. K, 5b; sig. I. 2b). وبتوضيحنا التلاعب اللفظي الي قامت عليه الحجة، يمكننا القول، إن رأي همغري يفيد، وببساطة، أن الرجال ذوي المروءة، هم الذي يعبرون عن النبالة والمروءة بأعظم ما يكون، ودائماً.

وفي النهاية، مضى جميع إنسانيي الشمال إلى التعبير عن الرسالة الأكثر عمومية والأعمق محافظةً والتي تقع في أساس ذلك الالتزام بالطبقات التقليدية الحاكمة. وبتسليمهم بفكرة وجوب وضع الحكم في أيدي الحائزين على أعظم فضيلة، وتأكيدهم أن الحائزين على أعظم فضيلة هم في الطبقة العليا، تابعوا لكي يستخلصوا النتيجة الواضحة والسارة، وهي للمحافظة على أفضل شكل منظم للمجتمع السياسي، علينا أن لا نعبث بأي تمييزات اجتماعية قائمة، بل علينا أن نفعل العكس، وهو الحفاظ عليها بقدر ما يكون ذلك ممكناً. ولصياغة عقيدتهم الرئيسية بلغتهم هم، نقول، إنهم يعلنون أن الحفاظ على «النظام» يفترض التمسك» بالمنازل الاجتماعية» القائمة (Greenleaf, 1964, pp. 53- 57).

كان أروع بيان عن ذلك الاعتقاد قد وضع في فم أولسيس (Ulysses) في بداية كتاب شكسبير *(Troilus and Cressida)*[16] بدأ أولسيس بالقول، إن العالم كله، شاهدٌ على أهمية «المنازل الاجتماعية»،

«فالسماوات نفسها، والكواكب وهذا المركز[*]
تحافظ على المنزلة، والأولوية والموضع».

وقد اعتبرت المماثلة دقيقة ولا مفر منها، إذ قيل: النظام الاجتماعي، مثل النظام الشمسي لا بقاء له إلاّ إذا احتفظ «بالمنزلة الاجتماعية»:

«كيف استطاعت أن تكون المجتمعات
المتعددة المذاهب العقلية، واشكال الأخوّة في المدن،
والتجارة السلمية المنطلقة من شواطئ متفرقة،
وأولوية السن وما يعود إلى الولادة
وامتياز العمر، والتيجان وأنواع الصولجان وأكاليل الغار
إلاّ ببقائها في منازلها الاجتماعية الصحيحة؟»

وقيل، إن حماقة السعي لتغيير النظام القائم ليست أقل وضوحاً:

«إنزعْ المنزلة الاجتماعية، وخلخل ذلك الوتر
واصغ! ما أعظم الفوضى التي ستنشأ»

---

(16) انظر: *Troilus and Cressida*, I, iii, 75 - 137.

(*) قصد «بهذا المركز» أرضنا. إذ كان الاعتقاد الفلكي القديم [نظرية بطليموس (Ptolemy)] أن الأرض هي مركز الكون والكواكب حولها تدور. وعرفت تلك النظرية بنظرية مركزية الأرض. النظرية الحديثة التي ابتدأت بكوبرنيك (Copernicus) وحسّنها كبلر (Kepler) شجبت النظرية القديمة وقالت بمركزية الشمس والكواكب جميعها، بما فيها كوكبنا الأرضي تدور حول الشمس.

من الضلال بمكان، إعطاء الانطباع، كما فعل بعض الباحثين، أن ذلك كان يرمز «لصورة العالم الإليزابيثي» فتكون النتيجة المتضمنة هي أن عصر شكسبير يجب اعتباره ذروة تلك الافتراضات الخاصة «بالنظام» و«المنزلة الاجتماعية». فقبل أن يبدأ شكسبير بالكتابة، كانت تلك الصور المستقرة الخاصة بالنظام السياسي قد بدأت بالتعرض لتحدٍّ مدمِّر من الراديكاليين المتدينين والثوريين السياسيين في أواخر القرن السادس عشر في أوروبا. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن الجدل بالقول، إن نقاش شكسبير «للمنزلة الاجتماعية» يجب أن يعتبر انعكاساً لظواهر الفوضى الناجمة أكثر منه إعادة بيان صريحة ودقيقة للأفكار الشائعة القديمة. ولا شك في وجود شيء يبعث على الاشمئزاز يتعلق بخطبة أولسيس المشهورة، كما أن هناك أكثر من لمسة هزء في أنه شجب من قِبَل شخصية متلاعبة بازرة. فإذا كنا نرغب في البحث عن الذروة الحقيقية لتلك الافتراضات، علينا أن نعود إلى القسم الأول من القرن: فهناك نجد أن الدفاع عن «النظام» وعلاقته «بالمنزلة الاجتماعية» قد قدِّم بهجوم وقوة كبيرين، وليس باعتقاد كامل به فقط.

وقد وفَّر الهجومَ القويَّ أولئك الذين أرادوا حماية التراتبيات القائمة ضد مطامح محدثي النعمة المحاولين تحسين «منازلهم الاجتماعية» عبر الصعود في طبقات المجتمع. وأشهر هجوم عنيف من ذلك النوع كان هجوم سكلتون (Skelton) ضد وُلْسي (Wolsey) بوصفه «رجلاً فقيراً بائساً» من «نسل ملوَّث بالشحوم»، والذي رفعه الملك «مخرجاً إياه من منزلة اجتماعية منخفضة» إلى مركز ذي سلطة غير مستحقة وثروة لا كالبح لها (pp. 353, 355). غير أن هجوماً أكثر وحشيةً على مثل هؤلاء الوصوليين (arrivistes) من العوام أطلقه همفري في الفصل الافتتاحي لبحثه الخاص بالنبالة. فقد نظر باشمئزازٍ

شديد إلى أولئك «الحديثي النعمة التعساء» الذين حاولوا» فجأة بذكائهم» «التعتيم على الأسر القديمة» (sig. G, 7b). وطلب منهم أن يتذكروا «تلّ الرَوْث الذي صعدوا منه، بإرادة الله» إلى المراكز العالية التي لا يستحقونها (sig. B, 9a).

أما الالتزام الإيجابي الذي يقع في أساس مثل تلك الأشكال من الشجب العنيف، فقد كان هو، دائماً: «النظام الصالح» يفترض الحفاظ على «المنزلة الاجتماعية»، وإننا نجد أن بعضاً من أكثر الراديكاليين من كتاب الكومنولث دافع عن ذلك الافتراض الرئيسي. فعلى سبيل المثال، أكَّد ستاركي على أن «المصلحة العامة الحقيقية» لا تتحقق إلاّ عندما جميع «الأطراف بوصفها أعضاء كيان واحد تُربّط معاً برباط المحبة الكاملة والوحدة، وكل واحد يقوم بوظيفته وواجبه، ومهما كانت الحالة والوظيفة أو المنزلة الاجتماعية للواحد، فإن الواجب الذي ينجزه بكل اجتهاد وكدٍّ، ومن غير حَسَد أو حقد، يخص الآخر الذي يحقق الشيء ذاته» (p. 62). تلك النظرة ذاتها «عُبِّر عنها، وبقوة أكبر، في كتب النصح المستهدفة الملوك والأمراء. وكما أكَّد بوديه «إن خلط منازل السلطة والامتياز» قاتل هو لاستقرار أي حكم ملكي (p. 125). وأخيراً، عرض كتّاب كتب النصح للطبقة العالية والنبالة الافتراضات عينها بأكثر ما يكون من الكمال. وأوضح مثل كان كتاب إليوت **كتاب اسمه الحاكم**، الذي عرّف، في صفحته الافتتاحية، «المصلحة العامة» بالقول، إنها «كيان حيّ، ومتماسك أو مؤلف من منازل اجتماعية للبشر» (p. 1). وتبع ذلك تعبير قوي جداً عن الاعتقاد بأنه لا يمكن القول إن دولة ذات تنظيم جيد «إلاّ احتوت على منازل اجتماعية، عالية ومنخفضة، وفقاً لميزة أو تقدير الشيء الذي سينظم» (p. 4). وكما حذّر إليوت - في مقطع ردّده شكسبير، فيما بعد، بشكل ملفت - إذا «نزعنا الترتيب من جميع

الأشياء» فإن النتيجة «لا بد من أن تكون نزاعاً دائماً»[17]. وخلص، من ذلك، إلى القول إن «المصلحة العامة» الحقيقية ملزمة بأن يحتفظ «بالدرجات والمراكز المعينة «لفرض الاحترام والطاعة الواجبة على الشعب العادي أو العامة»، وللتأكُّد من حفظ النظام الجيّد، والانسجام والسلام (p. 5).

دور التربية

إذا كانت ممارسة الفضيلة من قِبَل حكامنا هي المبدأ الرئيسي للحكم الصالح، فإن ذلك يطرح سؤالاً ذا أهمية عملية عظيمة وهو، أنّى لنا أن نتأكّد من أنهم اكتسبوا الفضائل الضرورية، كما ينبغي؟ كان الجواب الذي رآه، وبشكل مميّز، إنسانيو الشمال - معتمدين، في هذه النقطة، وبشكل مباشر، على ما كتبه أسلافهم في القرن الرابع عشر - متمثِّلاً في القول، إن أضمن طريقة لغرس الفضائل يجب أن تكون عبر تجهيز قادة المجتمع بتربية في الدراسات الإنسانية.

أكثر ما كان دفاعهم عن ذلك الالتزام في إسهاماتهم الاختصاصية في فلسفة التربية. فعلى سبيل المثال، بدأ سادوليتو بحثه **تربية الأولاد الصحيحة** (*The Right Education of Boys*) ببيان قوي عن الافتراضين الرئيسيين، قال: الأعمال الصالحة نتاج الفضائل، بينما الفضائل نتاج التدريب الجيد. وطبقاً لذلك كرَّس انتباهه الرئيسي لكي يصف بتفصيل واسع نمط التربية الذي اعتقد أنه سيفيد كثيراً في تشجيع «السعي وراء الفضيلة» - وهو عبارة عن مادة دراسية إنسانية

(17) انظر : Elyot, *Governor*, p. 2 . وللاطلاع على أشكال التوازي العديدة بين إليوت وشكسبير في موضوع «النظام» و«المنزلة الاجتماعية»، انظر : Starnes, 1927, pp. 121-128.

نموذجية تبدأ بقواعد اللغة وفن النثر وتنتهي بالفلسفة، التي هي «مصدر ومنبع جميع الفضائل» (pp. 67-68). وأجمل فايفس منهج التربية ذاته في بحثه **في التربية** (*On Education*)، مع اقتراح قائمة من الكتب التي تستحق القراءة الدقيقة. فبالإضافة إلى النصوص الكلاسيكية، ونصوص النثر القديم والفلسفة الأخلاقية، أوصى، بحرارة، بالاطلاع على عدد من الكتّاب الحديثيين الذين سبق لهم أن أكَّدوا على العلاقة الوشيجة بين دراسة الإنسانيات وممارسة الحكم الصالح. وللفلسفة الأخلاقية، اختار إراسموس وبوديه، وللمسائل التفصيلية الخاصة بالنظرية السياسة، استشهد بإراسموس مرة ثانية، وباتريزي والسير توماس مور، معتبراً جميعهم «عظاماً، أو سيعتبرون عظاماً في وقت قريب» (pp. 157, 260).

في ضوء ذلك الاعتقاد بوجود روابط وثيقة بين التعليم الصحيح والحكم الصحيح، لن يفاجئنا أن نعرف أن العديد من كتّاب المرآة للأمراء كانوا معنيين بالنصح التدريسي كعنايتهم بالنصح السياسي، وكما أكَّد إراسموس في كتاب **الأمير المسيحي**، على أن «تعليم الأمير طبقاً للمبادئ والأفكار المؤسسة يجب أن يسبق كل ما سواه» (p. 156). ويمكن رؤية النتائج المتضمنة بأوضح ما يكون في تنظيم كتاب مثل كتاب بوديه **تربية الأمير**. فقد بدأ بالإعلان، في فصوله الأربعة الأولى عن أن اهتمامه الرئيسي هو في تعزيز الحكمة، والتعقّل و«العلم» في الحكم. ثم مباشرة، رأى قائلاً، إذا كنا نسأل عن كيفية الحصول على تلك القيم، فإن محصّل سؤالنا هو كيفية تربية حكامنا. لذا، خصص الفصول الثلاثين التي تلت للنظر بشكل التربية المتوقع منه أن ينتج أفضل أنواع الحكم الفاضل.

ذلك الحسّ بالأهمية الكبرى للتربية، أفاد، أيضاً، في توضيح سبب إدخال ذلك العدد من الإنسانيين الذين كتبوا أبحاثاً في الفلسفة

الأخلاقية والسياسية، مثل تلك التعليمات التفصيلية المبالغ بها، لمدرِّسي أمراء وحكام المستقبل. فمع موافقتهم على رأي إراسموس المفيد أن «الرجال لا يولدون بل يصنعون»، رأى هؤلاء، وبوضوح، أن أصغر الأخطاء في التدريب قد يكون له القدرة على توليد إعاقة في الأداء اللاحق للطفل وهو في مركز السلطة (انظر: ,Woodward 1906, p. 116). وأحد الأمثلة الملفتة عن توسعهم في ذلك الاعتقاد يمكن رؤيته في الفصل الثاني من كتاب غيفارا **الوجه البشري للأمراء**، الذي بحث في «كيف على الأمراء واللوردات العظام» أن «يغذوا ويربوا صغارهم» (fo. 80 b). وخصِّص غيفارا ما لا يقل عن ستة فصول للكلام عن أهمية الرضاع من الثدي، معتبراً كل شيء، بدءاً من «الصفات السبع التي يجب أن تتحلّى بها المربية» إلى شذوذ الخرافات الوثنية المختلفة المتعلقة بالموضوع (fos. 112 b, 119 a). والعناية بالتفاصيل الاستثنائية ذاتها يمكن الوقوع عليها في الفصل الأول من كتاب إليوت **الحاكم**، وفيه بحث مزايا الرضاعة من الثدي، ثانية، كما خصصت مساحة كبيرة لبحث إنجليزي بنوع خاص، ذي علاقة بأشكال التمرين الملائمة أكثر من سواها للصغار. فالرقص («عانياً الزواج») حصلت التوصية به، على أساس أنه يفيد كـ «مقدّمة إلى الفضيلة الأخلاقية الأولى، التي تدعى التعقّل»، ولعب كرة المضرب سمح به إذا كانت «ممارسته نادرة»، وانتقدت لعبة كرة القدم بشدّة «لضراوتها الوحشية وعنفها المتطرف» (pp. 78, 92).

كان حاصل ذلك الاهتمام القوي بمنهاج التعليم المثالي هو أنه عندما صار الإنسانيون ذوي تأثير متزايد كرجال نصح للأمراء، صار ذلك، بدوره، مساعداً على إحداث ثورة في النظرية التربوية وفي ممارسة التربية. فالإنسانيون هم أول من أدخلوا في أوروبا الشمالية الاعتقاد ذا التأثير القوي المفيد أن التدريب في الأدب الإنساني

(*litterae humaniores*) هو شرط لا بدّ منه للحياة العامة. وهم كانوا أول الناجحين، في النتيجة، في القضاء على التمييز القديم - والذي سبق إلغاؤه في إيطاليا - بين تربية الطبقات الحاكمة وتربية «رجال الدين». وحتى نهاية القرن الخامس عشر، ظللنا نجد الافتراضات القديمة معلنةً في أبحاث من قبيل كتاب **كتاب النبيل** (*Book of Noblesse*) الذي لا يحمل اسم صاحبه. ويقال لنا «غير أنه، الآن، في الأيام الأخيرة، حدث ما يدعو إلى الأسف العظيم هو» أن العديد من الشبّان «من أصل دموي نبيل، وولدوا للسلاح» وجهوا أنفسهم إلى «مهنة واحدة» و«لقدرات غريبة» مثل تعلّم «مهنة القانون» و«أمور مدنية» أخرى، وكانت النتيجة أنهم «هدروا كثيراً من وقتهم في مثل تلك الأشغال التي لا حاجة إليها» (p. 77). وكان الإنسانيون واعين وعياً دقيقاً بتلك الأضرار، وبقينا نجد إلى أواخر ستينيّات القرن السادس عشر همفري متشكيّاً من أن النبلاء «قلما يبتهجون» بـ «العقل المتعلّم وبالحكمة المختومة بالمعرفة» (sig. X, 2a). وبمواجهتم مثل تلك الأميّة، كرّسوا أنفسهم، وقبل كل شيء للتوسع في شرح المفهوم الأفلاطوني المفيد، كما عبّر عن ذلك إراسموس بقوة، في بداية كتاب **الأمير المسيحي**، قائلاً: «لا تقدر أن تكون أميراً إذا لم تكن فيلسوفاً، فستكون طاغية» (p. 150). كما كرروا الاستشهاد بالواقعة المفيدة أن الاسكندر الكبير علّمه أرسطو وهذا أفضل برهان، كما أكَّد بوديه على «الشرف والمجد العظيم اللذين يتولدان من درس الآداب الجيدة» (p. 112). وفي ذات الوقت، شجعوا الملوك، والأمراء والنبلاء، سواء بسواء، على الإدراك بأن «التعلم امتداح للنبالة، لا هجاء لها»، كما قال إليوت (p. 42).

ولخّص همفري، وبشكل فخم، النداء الذي وُجِّه إلى الطبقات الحاكمة في ذلك العصر، فقال «لذلك، توقفوا أيها النبلاء عن كراهية

التعلّم»، واعرفوا أن الذين «يتألقون في الشجاعة» عليهم أيضاً «أن يتألقوا في العقل» (sig. X, 2a, 4a). والنقطة التي كان لها الأهمية التاريخية الرئيسية هي أن النداء قد حصلت تلبيته وبشكل واسع. فقد نجح الإنسانيون في إقناع الأرستقراطيين أن الأوان قد آن للإدراك بأن قوة السلاح قد أخلت الطريق في مجتمعهم لقوة النقاش. أما البديل الذي يبعث على الكآبة فقد كان، بحسب وصف إدموند دَدْلي (Edmund Dudley) في أوائل عام 1509، في كتابه **شجرة الكومنولث** (*Tree of Commonwealth*)، متمثِّلاً في مراقبة سموّهم التقليدي قد قضى عليه «أطفال الرجال الفقراء والشعب الوضيع» الذين تمكنوا من العلم الجديد وابتدأوا بتسلّم «الترقية والسلطة اللتين كان يجب أن يحصل عليهما أطفال الدم النبيل إذا وُزعت» (p. 45). وقد أثر ذلك الدرس في القلوب: فبدأ أبناء النبلاء بملء الجامعات في أوروبا الشمالية في القسم الأخير من القرن السادس عشر، وتزايد تعلمهم جعل مقبولاً زعمهم بأن الفضيلة والنبالة الحقيقية موجودتان بأعلى صورهما في الطبقة الأرستقراطية التقليدية، وهذا، بدوره، ساعد على التأمين بأن التهديد الذي جلبه إحياء التعلّم في البنية الطبقية القائمة قد أُبطل، وبمقدار كبير.

الفصل التاسع

النقد الإنساني للمذهب الإنساني

بحثنا، حتى الآن الطرق التي صادق عليها إنسانيو الشمال في تطويرهم النظرة الأخلاقية والسياسية الخاصة بالنهضة الإيطالية. وقد مكّننا ذلك من التأكيد على الأطروحة التي كانت موضع إرتياب، أحياناً، لكن يبدو أن لا مفر منها، وهي: أنه من الملائم اعتبار النظرية السياسية لنهضة الشمال، وبصورة جوهرية، امتداداً ودمجاً لمجموعة من الحجج سبق أن نوقشت في القرن الرابع عشر، في إيطاليا. وليس بأقل أهمية التأكيد على أن تلك الحجج لم تتكرر بأسلوب غير نقدي أو ميكانيكي، هكذا وببساطة. وكما لاحظنا، هناك عدد من المسائل التي كانت مركزية في النقاش الإيطالي السياسي، لم تتلقَّ أي انتباه في أوروبا الشمالية. لذا، لإكمال بحثنا، نحتاج، أخيراً، أن نضيف القول بأن بعض النظريات التي أنشأها الإنسانيون الشماليون يجب أن تفهم كنقودٍ لأفكار رئيسية إنسانية سابقة وليست استمراراً لها.

المذهب الإنساني وتسويغ الحرب

هناك نقطة مهمة مال عددٌ من إنسانيي الشمال إلى نقدها، لا الأخذ بها مثل أسلافهم الإيطاليين، وكانت في تحليلهم دور الحرب

في الحياة السياسية. وكما رأينا، لعب المثال الأعلى للمواطن الحامل السلاح دوراً كبيراً في العديد من النظريات الخاصة بفن الحكم وإدارة شؤون الدولة، في القرن الرابع عشر. فقد اعتبرت الرغبة في القتال دفاعاً عن حرية الإنسان جزءاً من الواجبات المدنية العادية للإنسان، ونظر إلى العمل الحربي كاستمرار للسياسة بوسائل أخرى. عكس ذلك ما رآه الكثيرون من إنسانيي الشمال الذين أكّدوا على المفهوم الرواقي المفيد ما يلي: بما أن جميع البشر أخوة، فالحرب ستكون بمثابة قتل الأخ لأخيه. وكان أبلغ بيان عن ذلك الالتزام هو ما ذكره إراسموس في خطبته في عام 1517 التي عنوانها تشكّي من السلام[1] (The Complaint of Peace). وفيها تكلم السلم بشخصه عن «الإهانات والخيبات» التي عاناها على أيدي «ظلم الإنسان» (p. 1). وبدأ بالتأكيد على أن الحرب مضادة، كلياً، للمُثُل العليا للرفقة المسيحية. فهي «لا أخلاقية لدرجة صارت الأكثر ضرراً بالتقوى والدين»، حيثما تندلع (p. 2). وبعد ذلك أضاف القول بأنها لا تقل عداوةً للحكم الفاضل، لأن «صوت القانون «لا يُسمع وسط قعقعة السلاح» ويحصل «أسوأ الرجال على أعظم نصيب في السلطة» عندما يرفض السلم بازدراء (p. 81). ويعلن، بعد ذلك قائلاً، بما أن المعروف بأن الهدف الأعلى في أي دولة هو زيادة أواصر الرفقة

---

(1) كان كتاب **التشكّي** الإعلان المحدد لإراسموس عن أشكال الرعب في الحرب في المجتمع المسيحي، وكان أحد أكثر الكتب شعبية، وظهر له اثنتان وثلاثون طبعة مؤرخة، في القرن السادس عشر، انظر: Bainton, 1951, p. 32. وهناك مواضع أخرى كثيرة، وصف فيها إراسموس كراهيته للحرب، بمفردات شبيهة. وأهمها مناقشته للقول المأثور: «الحرب حلوة لمن لا يعرفها» (*Dulce Bellum Inexpertis*). وللاطلاع على المقالة الرئيسية التي أضافها إراسموس وحملت هذا العنوان في طبعة عام 1515 من كتاب **القول المأثور** (*Adages*)، انظر: Phillips, 1964, pp. 308- 353. وللاطلاع على مناقشة لهذه المقالة، **وللتشكّي**، انظر: Adams, 1962, pp. 86-109.

المسيحية والحكم الفاضل، فالنتيجة تكون «أنه يجب، وبالضرورة، كراهية الحرب أعظم كراهية يمكن تصوّرها» (p. 82). «فالحرب تقلب أفضل آمالنا، وتتركنا في بؤرة الفساد القذرة وفي التعاسة» (p. 82). وهكذا تختتم الخطبة بنداء مؤثّر «لجميع الذين يدعون أنفسهم مسيحيين» إلى «الاتحاد بقلب واحد وروح واحدة لإلغاء الحرب، وتأسيس سلم دائم وشامل» (p. 98).

لاريب في أن فهم ذلك الهجوم على المُثُل العليا للمجد الحربي بأنه عنى، وببساطة، رفضاً لمواقف الإنسانيين الأوائل، هو تبسيط للأمور. فهناك الكثير من إنسانيي الشمال كان، أيضاً، ثائراً ضد العقيدة المبجّلة، عقيدة الحرب العادلة، ورأى أنها مصدر أخطر للعنف الذي انتشر في زمانه وتسويغ له. وكان المنافح الأكثر تأثيراً عن تلك العقيدة هو القدّيس أوغسطين. فبالرغم من أنه دعا، تكراراً إلى إلغاء الحرب في كتابه **مدينة الله**، فقد سمح، أيضاً، باستثنائين مهمين، وافقت عليهما الكنيسة، فيما بعد، وأدمجهما الأكويني (Aquinas) في دفاعه الكلاسيكي عن الحرب العادلة (انظر: Adams, 1962, pp. 6-12). فقد ذكر القديس أوغسطين، أول ما ذكر، في الكتاب السادس ما يلي: «بما أن الأسوأ هو أن يحكم الأشرار «العادلين» من أن يخضع العادلون للأشرار، إذن، حرب العادلين ضد الأشرار لن تكون مجرد «شر لا بدّ منه»، لكنها «تدعى، وبحق، حادثاً سعيداً» (II, 59). وفي الكتاب التاسع عشر، أضاف قائلاً: بالرغم من أن «الرجل الحكيم» دائماً «يرفض أن يضطر إلى الخوض في حروب عادلة»، فإن هناك مناسبات يضطره «ظلم الطرف المضاد» إلى إدراك «ضرورة خوض حروب عادلة» (VI, p. 151).

من الواضح أنه عندما شنَّ المدعوون بالمسيحيين الإنسانيين - وبخاصة كوليه وإراسموس - هجومهم على شرور الحرب، فقد كانوا

يسعون إلى إسقاط تلك الأرثوذكسية الخطرة، بشكل رئيسي، وكما أوضح كوليه في **شرحه** (*Exposition*) لرسالة القديس بولس إلى أهل رومة، قائلاً، إن الدفاع عن فكرة الحرب العادلة معناه الافتراض بأنه يمكن «سحق الشرّ بالشرّ». غير أن القديس بولس علّم «أن لا شيء يغلب الشر إلاّ الخير»، وإذا «حاولنا أن نسحق الشر بالشر»، فإننا «نسقط في الشرّ»، وليس إلاّ، من غير أن نحقق أي خير (p. 86). وهذا معناه أن «صبّ العقاب، والقيام بالحرب، وجميع الطرق الأخرى التي يعمل الإنسان فيها للتخلّص من الشرّ، لا تصيب ذلك الهدف» (p. 86). إذ «ليس بالحرب تغلب الحرب، وإنما بالسلم، والتحمّل والاتكال على الله (p. 97). وهناك هجوم مماثل وأوضح شنّه إراسموس في كتاب **تشكي السلم** (*The Complaint of Peace*) (انظر: Fernandez, 1973, p. 225). قال، غالباً ما يدعي المسيحيون، أنهم يخوضون «حرباً عادلة وضرورية» حتى عندما يصوِّبون أسلحتهم ضد «شعب آخر يعتقد ذات الاعتقاد ويمارس المسيحية ذاتها» (p. 51). غير أن الذي دفعهم إلى الحرب لم تكن الضرورة والعدالة، بل «الغضب، والطموح والحماقة»، تلك هي التي وفرت «القوة الاضطرارية» (p. 53). ولو كانوا مسيحيين حقيقيين، لكانوا، عوضاً عن ذلك، أدركوا أنه «السلم الذي لا يكون عادلاً، وهو نادر، يظل أفضل، عموماً، من أعدل الحروب» (p. 54). ذلك، لأن السلم هو «أسمى الأشياء جميعها»، وإذا أردنا أن «نبرهن على أننا أتباع مخلصون للمسيح»، فما علينا إلاّ أن نعانق السلم في جميع الأوقات (pp. 19, 91). من الواضح أن الكثير من الإنسانيين الشماليين كان أقل اهتماماً بتلك المسألة التقليدية من اهتمامهم بالمعالجة اللامبالية لفن الحرب التي طوّرها عددٌ من إنسانيي القرن الرابع عشر. فقد صدمتهم وروّعتهم الفكرة المفيدة أن القوة والعنف يمكن اعتبارهما ملحقين مساعدين لفن الحكم وإدارة الدولة. وأكمل شجبٍ لتلك

النظرة احتواه كتاب **المدينة الطوباوية** لمور. ففي حين قال الإنسانيون «المدنيون»، وبشكل بارز، إن على المواطن الصالح أن يعتبر الخدمة العسكرية جزءاً من واجباته النظامية العامة، أخبرنا مور أن حكماء المدينة الطوباوية يبذلون كل مستطاعهم لتجنّب «إرسال مواطنيهم» إلى المعركة. وهم «يعتبرون كل واحد منهم ذا قيمة» فلا فرق عندهم في مبادلة أي واحد من شعبهم» مقابل «ملك الفريق المضاد» الأسير (pp. 205 - 207). وبينما اعتبر الإنسانيون «المدنيون»، وبشكل ثابت، ممارسة استئجار المرتزقة من الجنود خطراً خطيراً فرفضوه، فإن مور كرر لنا القول، إن سكان المدينة الطوباوية «يدفعون للجنود المرتزقة الأجانب» في كل مناسبة تطرأ ليحاربوا عنهم في كل مناسبة تطرأ ليحاربوا عنهم «ويهتمون بأن لا يضطروا إلى القتال بأشخاصهم، ماداموا يستطيعون حسم الحرب بمساعدة من بدائل مأجورين» (pp. 149, 211).

وكما رفضوا تصوّر المواطن المسلَّح، هاجم الكثير من المنظّرين، أيضاً، الرأي المتزايد ظهوره والمفيد أن مهنة السلاح يجب اعتبارها المهنة الوحيدة اللائقة والمشرِّفة للإنسان النبيل ذي المروءة. ولاريب في أن ذلك اعتقاد تقليدي فروسيّ، لكن عاملين ساعدا على منحه بروزاً متجدداً في مطلع القرن السادس عشر. وتمثَّل أحد العاملين في الانتشار الواسع كمحاولة إحياء المُثُل العليا لقانون الفروسية والتي كانت محاولة واعية أي حركة حنين اجتماعي وجد تعبيراً عنه في كتابات: مثل **كتاب النبالة** (*The Book of Noblesse*)، وفي مشاهد مثل: ميدان ثوب الذهب (The Field of the Cloth of Gold) (انظر: Ferguson, 1960, pp. 23-26, 143-153). أما العامل الآخر ذو الصلة، فتمثَّل في الاهتمام الذي أظهره عددٌ من الإنسانيين الإيطاليين في مشروع تمدين محاربي أوروبا والقصد كان تشريبهم

أفكار الشرف، والمجد والشهرة الملائمة، وتطمينهم بالقول [بعبارة كاستليوني] إن السعي طلباً للآداب لن يضرّ بالسلاح، بالضرورة. وقد ساعد التأكيد الذي وضعه كاستليوني ومقلِّدوه الكثيرون على تلك المجموعة من القيم على تأمين حصول سحر لا يُضاهى، في دوائر إنسانية عديدة، في القرن السادس عشر. فتأكيد أوثيلو[2] (Othello) على أن «الحروب الكبيرة» تفيد في «تحويل الطموح إلى فضيلة» هو تعليق إنساني وليس تعليقاً فروسياً على ندائه، بينما يمكن القول، إن موت فيليب سدني موتاً نبيلاً (Philip Sidney) في ميدان زوتفِنْ (Zutphen) مثّل تمجيداً لرجل الحاشية في عصر النهضة بقدر ما مثّل الفارس الشهم. من جديد نقول، إنه يمكن الوقوع على أشدّ شجبٍ لتلك الانشغالات المتجددة بروائع الحرب، وسواء أكانت بثوبها الفردوسي أو الإنساني، في كتاب **المدينة الطوباوية** لمور. فقد قيل لنا، إن حكماء المدينة الطوباوية «لا يحسبون شيئاً أحطّ من المجد الذي يطلب في الحرب»، وكانوا، دائماً، يفضلون أن يكسبوا السلام عبر خداع أعدائهم أو عبر شراء ابتعادهم بالذهب، لا بالانغمار في معمعة تزهق الأرواح (pp. 201, 205). والدافع ذاته لإفراغ ما دعاه أوثيلو «الكبراء والخيلاء والاحتفال بالحرب المجيدة» نجده عند عددٍ آخر من إنسانيي الشمال[3]. ولا شك في أن جميعهم لن يوافق على رأي مور المفيد أن «النشاطات السلمية الشريفة» يجب تفضيلها، دائماً على «مساعي الحرب» (p. 57; p. 65). غير أن بوديه، مثلاً، لم يتوقف عن حثّ جميع «النبلاء الحقيقيين من الرجال» السعي إلى «الموت بشرف» في ساحة المعركة كوسيلة «لتشريف سمعة إسمهم وتمجيد سلاحهم» (p. 33). غير أننا إذا تحولنا إلى كتّاب آخرين من

(2) Othello, III, iii, 350 - 351.

(3) Othello, III, iii, 355.

كتّاب المرآة للأمراء، فإننا سنجدهم موافقين، كما ذكر غيفارا في كتاب **الوجه البشري للأمراء**، على أنه «إذا كان الأمراء يدخلون الحرب لا لسبب سوى ربح الشرف» فإنهم سيتأكّدون أن ذلك «نصر غير مربح» (fo. 174 a). أما إراسموس فنقل كراهيته للحرب إلى كتابه، **كتاب نصح الأمراء**، حيث انتقد، وبقوة، القديس أوغسطين في آخر كتاب **الأمير المسيحي** لقبوله بفكرة أن الحروب قد تكون عادلة، أحياناً، ورجا جميع الحكام أن يدركوا «كم هو السلام شريف وصحي» و«كم هو الدخول في الحروب كارثي» وإجرامي (pp. 249, 251). ومثل ذلك، كرّس غيفارا فصلاً خاصاً من كتابه **الوجه البشري للأمراء** لخّص جميع «الأمراء والنبلاء» لكي «يعتقنوا السلم ويتجنبوا مناسبات الحرب»، وشمل الكتاب رسالةً يفترض أن الإمبراطور ماركوس أورليوس هو كاتبها وموجهها إلى مواطنيه الرومانيين، وفيها طلب منهم، بشكل يائس، أن يفكروا بما يلي: «أي شهرة، أو أي شرف، أو أي عظمة، أو أي نصر أو أي ثروة» يمكن أن تجنى من الحرب يمكنها أن تسوِّغ حقيقة أن «رجالاً كثيرين صالحين، وفاضلين وحكماء» يُفقدون، ودائماً يُفقدون (fos. 172b, 175a).

المذهب الإنساني و«منطق الدولة»

إن عدداً من إنسانيي الشمال اتّهم، أيضاً، أسلافهم الإيطاليين بالقول، إنهم أظهروا استعداداً غير مستحق للمصادقة على فكرة «منطق الدولة» المتناقضة أخلاقياً. وقيل، إن بعضاً منهم كان راغباً بالتنازل والقبول بمشروعية أن لا يحسب الحاكم، أحياناً، حساب الفضائل، وينخرط في عملٍ يستحق الشجب الأخلاقي، إذا أمكن تبيان أن هذا العمل سيكون محققاً لأفضل مصالحة أو سيكون وسيلة للحصول على نفعٍ أعظم للمجتمع ككل.

مثل هذا الدفاع عن منطق الدولة (ragione di stato) لم يقدمه أيٌّ من إنسانيي القرن الرابع عشر الأكثر أرثوذكسية، في إيطاليا. وكما كنا رأينا، نعود لنقول، إن فكرة الغايات الصالحة قد تستعمل لتبرير الوسائل الشرّيرة، كانت سمةً مركزية من سمات نظرية مكيافيلي السياسية، وأن غويشيارديني وافق عليها، بمقدار، وهو كان أحد الكتّاب السياسيين الأوائل الذي استعمل عبارة «منطق الدولة» (Church, 1972, p. 46). وبالإضافة إلى ذلك نقول، إن الرغبة في تبنّي تلك النظرة للسلوك الأميري الأقل مثاليةً، صارت موضوعاً مركزياً لنوع كامل من الكتابة السياسية في القرن السادس عشر، في إيطاليا، وكان أبرز الإسهامات فيها بحث جيوفاني بوتيرو (Giovanni Botero) في عام 1589 والذي عنوانه **منطق الدولة**[4] (*The Reason of the State*). وقد حرص بوتيرو أن يبعد نفسه عن سمعة مكيافيلي الفاسدة والمتزايدة في ذلك الوصف، لكن مجموعة المواضيع التي قدّم نصحاً حولها كانت، وفي أغلب الأحيان، مماثلة، وبصورة ملفتة، فهناك فصول متتالية اختصت بمعاملة الرعايا، ووسائل تجنّب العصيان المسلّح، وأهمية الدفاع، ورفع المداخيل، والمحافظة على

---

(4) للاطلاع على Botero (1540 -1617)، وعلى تاريخ البحث، انظر: Waley, 1956, p. xv. وقد قدم فيراري (Ferrari) قائمة بكتب مماثلة ظهرت في إيطاليا في الجيل الذي تلا، وحمل كلها العنوان ذاتها، وهو: **منطق الدولة** (*Reason of State*). ونشر أحد الكتب من قِبَل غيرولامو فراشيتا (Girolamo Frachetta) في فينيسيا في عام 1592، وآخر نشره سيبيو تشيارامونتي (Scipio Chiaramonti) في فلورنسا في عام 1615، وآخر قام بنشره فيديريغو بونافنتورا (Federigo Bonaventura) في أوربينو في عام 1623، وآخر ظهر في مدينة فينيسيا في عام 1626، وقام بنشره لودوفيكو زوكولو (Ludovico Zuccolo)، وآخر نشره لودوفيكو سيتالا (Ludovico Settala) في ميلان في عام 1627، وهكذا، عبر قائمة طويلة من الكتب التي وصفها مينيك (Meinecke) بقوله: إنها «سرداب موتى من الأدب المنسيّ الذي كتبه كتّاب متوسطو القدرة». انظر: Meinecke, 1957, pp. 67 and n. وحديثاً أنقذ Church, 1972 فراشيتا من النسيان (pp. 64-66)، لكنه لم يبحث في أيٍّ من الآخرين.

النظام العسكري. ولاريب في أن بوتيرو معروف بأنه مقيم في عالم مكيافيلي الأخلاقي. فكان همّه الأساسي. الذي أعلن عنه في بداية كتابه **منطق الدولة** هو النظر في الأفعال التي يمكن القول، إن لدى الحاكم سبباً كافياً للقيام بها، حتى ولو «لم يكن لها اعتبار في ضوء المنطق العادي» (p. 3) فبالرغم من أنه بدأ في بحث أهمية الاسترشاد بمبادئ العدالة، فإنه سرعان ما تحرك للنظر في الفكرة الملتبسة، فكرة الحكمة السياسية، مناقشاً في الكتاب الثاني وقائلاً، إن الحكمة والشجاعة هما «العمودان التوأمان اللذان عليهما يجب إشادة الحكم» (p. 34). والقاعدة العملية الأولى والأساسية التي أعلنها كانت هذه: «يجب الأخذ على وجه اليقين أنه في حال اتخاذ الأمراء القرارات، فإن المصلحة ستتغلّب، دائماً، على الحجة المنطقية، لذلك، فإن كل من يتعامل مع الأمراء يجب أن لا يثق بالصداقة، والقرابة، والمعاهدة ولا بأي رباط آخر لا أساس له في المصلحة» (p. 41).

وقبل أن يعرف إنسانيو الشمال بالتقليد المكيافيلي الخاص بالنقاش السياسي، فقد أعدّوا نفوسهم لاقتلاع أي إغراء للنقاش بمشروعية تجاهل إملاءات العدالة بأمل الحصول على فائدة أعظم. وكما قال مور في كتابه المدينة الطوباوية، غالباً ما يفترض الناس أن «العدالة فضيلة غيرعالية، وأنها فضيلة العامة»، وأن «كل شيء مجازٌ» للملوك (p. 199). وعنى ذلك، بدوره، وكما وافق إليوت بسأم في كتاب **الحاكم**، أن نوع الأذى «الذي يسببه الاحتيال والخداع» يمارس عادةً، فإذا كان ضئيلاً يدعى سياسة، وإذا كان كثيراً وله مظهر خطير، فإنه يدعى، عندئذٍ، حكمة ويشرح باعتباره كذلك (p. 168). ثم أضاف فوراً قائلاً، إن الملوك والأمراء لا يملكون مفهوماً صحيحاً عن واجباتهم. لأن أي لجوء إلى مكر الثعلب، أو إلى «عنف وقوة الأسد» لا يكون «مرعباً ومكروهاً» في «نظر البشر»، فقط، لكن، لن

يكون أقل من ذلك «في نظر الله وحكمه» والأمراء لا يملكون مفهوماً صحيحاً عن واجباتهم (p. 168). وهكذا، كان إليوت مقتنعاً اقتناعاً كاملاً بأنه، حتى لو أمكن تبيان أن البراعة في مثل تلك الفنون السياسية ستنتج «شيئاً صالحاً»، فإن حقيقة كون مثل تلك الممارسات «مكروهة من العدالة»، مع الحقيقة التي تفيد أن العدالة هي عماد الحكم الصالح يعنيان وجوب تجنّبها وإدانتها في كل الظروف الممكنة (pp. 169- 170).

كرر إراسموس النتيجة نفسها في كتاب **الأمير المسيحي** طارحاً السؤال الحاسم الذي سبق أن طرحه مكيافيلي في كتاب **الأمير**، لكنه توصّل إلى إجابةٍ معاكسة. فتساءل إراسموس، ما العمل؟ إذا وجدت «أنك لا تستطيع أن تدافع عن بلادك بدون انتهاك العدالة، ومن غير خسارة كبيرة في الحياة البشرية»، وبدون فقدان عظيم في الدين؟» (p. 155). كان جواب مكيافيلي أن عليك أن تكون مستعداً لفعل أي شيء، ولو كان لاأخلاقياً، بغية «الحفاظ على دولتك». غير أن إراسموس أجاب بالقول، إن عليك أن لا تفعل أي شيء، حتى لو صدر عن أفضل الدوافع، يمكن أن يضرّ بقضية العدالة. فعوضاً عن ذلك، يجب أن تكون مستعداً «أن تستسلم وتخضع لإزعاجات العصر» (p. 155). وبين إراسموس ومكيافيلي ـ الذي كتب، في الوقت نفسه، من داخل التقليد الفكري ذاته ـ يقع أعظم انقسام أخلاقي. فإراسموس رأى، بروح كتاب **جمهورية أفلاطون** أن المسألة الأساسية التي على المنظِّر السياسي التفكير فيها يجب أن تتمثَّل في كيفية الحفاظ على قواعد العدالة داخل الدولة. لذا وقف إلى جانب فكرة الجلال المتهوّر في القاعدة التي تقول fiat iustitia, ruat coelum. غير أن مكيافيلي رأى، وبروحية العامل بمذهب المنفعة، أن السؤال الأساسي الذي يجب طرحه يجب أن يكون: كيف يمكن

الحفاظ على الدولة ذاتها. لذا، قام موقفه، وبشكل ثابت، على الحاجة لحساب حكيم للنتائج المحتملة.

كانت أول طباعة لكتاب **الأمير** لمكيافيلي في عام 1532، ومنذئذٍ أظهر المكيافيلّيون المدافعون عن منطق الدولة ميلاً متزايداً للقول، إذا كان الهدف الرئيسي للمنظِّر السياسي ميلاً متزايداً للقول، هو تقديم نصح مفيد فائدة حقيقية عن كيفية «الحفاظ على دولة الإنسان»، فإن النتيجة الحاصلة هي أن المظاهر الأقل تشقيفاً في الممارسة السياسية السائدة يجب قبولها ويجب تزكيتها لا اعتبارها خارجة عن القانون. استناداً لمجابهتهم تلك الخيانة الواضحة لما اعتبروه المهمة الصحيحة للفلسفة السياسية، فقد عنى ذلك، بدوره، أن الجيل التالي من الإنسانيين الشماليين سيزداد صخبه في شجب «منطق الدولة»، موجهين هجومهم العنيف، بصورة خاصة، على شخصية مكيافيلي المعيبة، الذي كان مبدع تلك العقيدة، وكان «الملحد السياسي» الرئيسي في ذلك العصر[5].

وكان أحد الأوائل الذين شجبوا مكيافيلي، باسمه، هو ريجينالد بول (Reginald Pole)، بطل كتاب **حوار** (*Dialogue*) لستاركي، الذي اشتمل كتابه **اعتذار لتشارلز الخامس** (*Apology to Charles V*)، والمكتوب في عام 1539، هجوماً على نظرية مكيافيلي السياسية بوصفها مدمِّرة لجميع القيم (Raab, 1964, pp. 29-31). وفي غضون سنين قليلة وجدنا إنسانياً إنجليزياً رئيسياً آخر هو روجر أسكام (Roger Ascham) معلقاً برفض مماثل، في كتابه **بيان وخطاب**

(5) تلك كانت الشتيمة المعتادة في الأبحاث الخاصة بأولئك الكتّاب الذين قيل إنهم كانوا «متمرسين في فكر مكيافيلي». انظر مثلاً: James Hull, *The Unmasking of the Politic Atheist* (London, 1602), sig. A, 4a; sig. D, 4a; sig. E, 3b, Raab, 1964, p. 59.

(*Report and Discourse*)، «لعقيدة مكيافيلي» التي أفادت أنه يمكن للإنسان أن «يفكر، ويقول أي شيء قد يساعد في الحصول على الربح واللذة» (p. 160). غير أن أكثر أشكال الهجوم الأولى تنظيماً ظهر في فرنسا، نعني كتاب **ضد مكيافيلي** (*Anti - Machiavel*) لمؤلفه إنوسنت جنتييه (Innocent Gentillet) (1535 -1588)، ونشر، أول ما نشر في جنوى في عام 1576 (Rathé, 1968, p. 4). ومن بين القواعد العملية التي ادّعى جنتييه أنه اشتقها من كتابات مكيافيلي الخاصة بالحكم هي التي أفادت أن «الأمير الحكيم عليه أن لا يتقيد بالإيمان الصالح عندما يكون التقيّد مدمراً لمصالحه» (p. 445). وأعلن قائلاً: إن كل قواعد مكيافيلي «شرّيرة ومقيتة وبأعلى درجة»، لكن «هذه تتفوق على جميع القواعد الأخرى بالنسبة لواجبنا تجاه الآخرين» (p. 445). وقد بدأ جنتييه تحليله للمسألة بأسلوب إنسانيي نموذجي عبر قوله، إن القبول بمثل تلك الأخلاق سيجلب دمار «جميع العقود، والتجارة، وعدالة التوزيع والسياسة نفسها» (p. 446). واختتم بأن أضاف، وبنبرات كقصف الرعد تشبه كلام الواعظ الكالفيني، قائلاً: «إن الغدر مكروه من الله ومن العالم كله، والله لا يسمح للغادرين والناكثين بما قالوا، أن يمضوا بغير عقاب» (p. 477).

الرفض الجليّ ذاته لكفر مكيافيلي يمكن الوقوع عليه في الجيل الذي تلا، وذلك، في عددٍ من كتابات يسوعية وإنسانية، في إسبانيا. أما أوسع شجب فقد احتوى عليه بحث بعنوان **الدين وفضائل الأمير المسيحي** (*Religion and the Virtues of the Christian Prince*) لريبادينيرا (Ribadeneyra). أدرك ريباردينيرا، وبوضوح، أن «الدعامة الرئيسية وأثبت الأسس» في «التفكير السياسي الخاطئ عند مكيافيلي وعند السياسيين» هو في قولهم بوجوب أن يمارس الأمير «فضائل مزعومة» وفي الوقت عينه اتباع طرق الخداع والعنف الخاصة بالأسد

والثعلب (pp. 274- 279). ثم قال ريبادينيرا، إنه لأمر حاسم طرح السؤال «عمّا إذا كان يمكن التساهل مع أي حيلة يتصف بها الأمير (p. 279). وصحيح التأكيد على أن الهدف الرئيسي لحكامنا يجب أن يكون، دائماً، «التصرف بحكمة لصالح الدولة» (p. 282). ومع ذلك، يظل خطأً فادحاً الافتراض أن ذلك يبرِّر لهم القبول «بعقيدة مكيافيلي الوبائية الخطرة على المجتمع» (p. 282). واختتم ريبادينيرا بحزم قائلاً، إن واجبهم الأول هو تطبيق «قانون المسيحية»، في جميعِ الأوقات، وعدم التنازل «للخروج عن قانون الله ودينه» تحت أي ظرف من الظروف (pp. 282 - 283).

وعلى كل حال، عندما ازداد العنف السياسي في القرن السادس عشر، وداس أنصار القوة والاحتيال أنصارَ الفضيلة، وزاد دوسهم لهم، وجد الإنسانيون أنفسهم أن من الصعب البقاء على التزامهم النبيل بالمثال الأعلى للعدالة بوصفه الأساس الممكن الوحيد للحياة السياسية. فبدأ بعضهم بالانزلاق إلى القبول بالفكرة التي تفيد، أنه، في الحالات التي يكون فيها السعي وراء العدالة غير متلائم مع حفظ الدولة، عندئذٍ، يمكن تبرير الأفعال المفيدة، وليس الأفعال الصحيحة بالمعنى الدقيق.

يمكن اكتشاف العلامات الأولى لذلك الانزلاق في التأكيد الذي بدأ عدد من الإنسانيين بوضعه على الفكرة المفيدة أن على الحكام أن يتبعوا ما تمليه الحكمة وليس مجرد العدالة. ويمكن الوقوع على مَثَلٍ مبكِّر عن تلك النظرة للأخلاق السياسية الأقل تشدداً، في كتاب **تربيّة الأمير** لبوديه. فبعد وصفه نماذج الحكم المختلفة، بدأ بالسؤال عن كيفية اكتساب «علم» الحكم (p. 16). وطبعاً، أُقّر بأن ذلك يتألف، جزئياً، من فهم قواعد العدالة، وكرّس الفصل الثالث لكي يوضح أن «فضيلة العدالة» هي الفضيلة التي «يجب على الأمراء أن

ينظروا إليها بأعلى نظرة» (p. 20). وقبل أن يتحول إلى تلك الحجة التقليدية، أكَّد، في فصله الثاني، على أن الأساس الرئيسي للحكم الصالح يَمْثُلُ في تقدير قيمة «الحكمة المدنية» (p. 16). وسلّم بالقول، إضافة إلى ذلك، إن تلك فكرة ملتبسة وتتطلب تحديداً بمصطلحات «السياسة»، وليس بمصطلحات «الفلسفة الأخلاقية»، وأضاف قائلاً، إنها «ذات علاقة بلغة القانون وأقرب إلى صرامتها، وليس بفكرة عدالة الإحسان» (pp. 16, 19).

فلم تبقَ إلاّ خطوة قصيرة للانطلاق من وضع الحكمة فوق الفضيلة إلى المصادقة على رأي ميكافيلّي الذي لا لبس فيه والمفيد أنه قد يكون من الملائم، أحياناً، عبر التظاهر بالفضائل، الانخراط في «خداع مفيد» بغية حماية مصالح الدولة. وكان أول كاتب إنساني في أوروبا الشمالية قدّم دفاعاً بلا خجل عن تلك النظرة هو ستيفن غاردنر (Stephen Gardiner) (حوالي 1483 - 1555) الذي طوّر حجةً في سياق كتاب نصح موجّه إلى فيليب الثاني في إسبانيا في أوائل خمسينيّات القرن السادس عشر (1550s)[6]. قد اتخذ خطاب غاردنر الذي كتبه عندما كان اللورد المستشار[*] (Lord Chancellor)، صورة تاريخ خاص ببريطانيا الأولى، مركزاً على حكم فورتيغيريوس (Vortigerius)، أول ملك في بريطانيا، وبعد ذلك، على مجيء النورمان في عام 1066. ومثل الكثير من الكتابات التاريخية الإنسانية،

---

(6) كُتِبَ خطاب غاردنر الذي عنوانه: بحث في مجيء الإنجليز والنورمان إلى بريطانيا (*A Discourse on the Coming of the English and the Norman to Britain*) بين نوفمبر 1553 ونوفمبر 1555، وكان الواضح أنه موّجه إلى فيليب الثاني، بالرغم من أنه لم ينشر إطلاقاً. وللاطلاع على هذه التفاصيل وسواها الخاصة، انظر المقدِّمة للطبعة الممتازة التي تمّ انتاجها، الآن، (Donaldson, 1975, pp. vii, 2, 4).

(*) المستشار (chancellor): تعني قاضي القضاة في بريطانيا.

حيث الحكاية تُختار وتدفع كلياً إلى إبراز سلسلة من الدروس العملية للحكام الموجودين، كان اهتمام غاردنز الرئيسي تقديم دروس لفيليب - في الوقت الذي أعلنت فيه ماري تيودور (Mary Tudor) عن نيّتها بالزواج منه - في مسألة السياسات التي يجب اتّباعها في حكم الشعب الإنجليزي، وتكون الأربح من سواها. وكان الحاصل، جزئياً، عبارة عن سلسلة من التحذيرات الإنسانية التقليدية مثل ضرورة تجنّب المتملقين، والتعلم من دروس التاريخ، وتشجيع «رجال الفضيلة وذوي إرادة الخير» (pp. 105, 108, 129). غير أن غاردنر عبّر، أيضاً، عن شعور ثابت بمحدودية مثل ذلك النصح، وتابع لكي يكمل نقاشه بعرضه عرضاً موسّعاً للمفهوم المكيافيلي الصافي لمنطق الدولة. فوافق مكيافيلي، قبل أي شيء - واستشهد بقوله - على أنه بالرغم من أن ظهور الأمير بأنه أمير فاضل، مسألة حيوية، فليس بالأمر الجوهري وجوب حيازته الفعلية على جميع الفضائل. إذ «يكفي أن يكون الأمير حكيماً بما يكفي فيعرف كيفية التملّص من عار الرذائل المضادة، إذا اضطر لتوظيفها، وتجنّب الرذائل التي تؤدي إلى خسرانه دولته (p. 149). ووافق غاردنر على القول المأثور لمكيافيلي، والذي هو أبرز أقواله - واستشهد به - وهو القول المفيد أن الأمير «لا يستطيع أن يتقيّد بجميع الأشياء التي تجعلنا صالحين»، لأنه من الضروري، في أغلب الأحيان، لكي يحافظ على دولته، أن يتصرف تصرفات معاكسة للرحمة، وللدين، وللإيمان (p. 149). ولا شك في أنه من المفيد أن يظهر «رحيماً، وكريماً، ومتقيداً بالإيمان»، لكن «أحوال المملكة» هي من النوع الذي يجد أي حاكم يشعر أنه متقيّد بتلك المتطلبات، أنها «ستجلب له أذى أكثر مما تجلب له خيراً». وكانت مشورة غاردنر الأخيرة تفيد أنه مع وجوب أن يظهر الحاكم، دائماً بمظهر «الإيمان، والرحمة، والإحسان» - لأن هذه المظاهر تكسبه سمعة عظيمة في أوساط الجمهور - فإن عليه، في نفس الوقت، أن يكون

متأكَّداً من «أنه يستطيع أن يغيِّر ما يفعله مثل الريح بحسب تنوع واختلاف الحظ» (p. 149). ولم تكن المشاعر وحدها بل الكلمات كلها أُخِذَت - وإن بدون اعتراف - من كتاب مكيافيلي **الأمير** .(Donaldson, 1975, p. 16 and n)

في فرنسا، والأراضي المنخفضة وجدت عقيدة مكيافيلي، عقيدة منطق الدولة (ragione di Stato) موطأ قدمها الثابت، في القرن السادس عشر. فبعد تداعي البنية السياسية للقُطرين تحت وقع الحروب الدينية، غدا من غير الواقعية الإصرار على أن الحفاظ على العدالة يجب أن تكون له الأولوية على الحفاظ على الدولة. ففي باريس وخلال الحصار في عام 1590، كتب غيوم دو فير (Guillaume Du Vair) بعد أن شعر بما حصل بأنه مجبر على القبول بأنه، في الأوقات اليائسة، من الضروري اعتبار الحفاظ على الذات قانون الطبيعة الأولى (pp. 117-116). ومثل ذلك فعل مونتان (Montaigne) في مقالته التي عنوانها «حول المفيد والمشرِّف» - التي كُتبت في نفس الوقت، تقريباً - عندما وافق على أن الردّ الممكن الوحيد على ما دعاه «الانقسامات وانقسامات الانقسامات التي تمزِّق أمتنا اليوم»، هو القبول بمكانة «الحكمة»، و«الخير» في الحكم (pp. 600, 603). وهو نفسه يخبرنا بأنه يفضل أن يبتعد عن السياسة والدبلوماسية، لأن لديه احتراماً رقيقاً لشرفه، ويكره أن ينحرف إلى المكر والكذب. مع ذلك، كان على يقين من القول، إن علينا أن نقرّ بالدور الذي لا بدّ منه، الذي تلعبه «الرذيلة القانونية» في عمل الحكم (p. 104). وأدرك أن الأمر «يكون مشؤوماً، وبشكل أكيد» عندما «تفرض ضرورة في الدولة مفاجئة وطارئة وغير متوقعة» على حاكم «أن ينحرف عن كلمته وإيمانه» (p. 607). غير أنه لا يوجد بديل للقبول بأن هناك رذائل لا تجد مكاناً لها» فقط، في أي حكم،

بل تكون مفيدة في «ربط مجتمعنا، كما أن هناك سموماً لحفظ الصحة» (p. 600). كما أنه لم يرَ اعتبار منطق الدولة رذيلةً بالأمر المعقول عندما قال: «فهو ليس رذيلة»، لأن ما يفعل الأمير هو «ان يتخلّى عن منطقه هو لصالح منطق أشمل وأقوى» يبين له أن عملاً شريراً «يجب أن يؤدّى» (p. 607).

نقع على التزام أقوى وأقل تبريراً للنتيجة في كتاب **كتب ستة في السياسة** (*Six Books of Politics*) بقلم الباحث الكلاسيكي جوستوس لبسيَوسْ (1547 - 1606) (Justus Lipsius). نشر لبسيوس كتابه في لايدن (Leyden) في عام 1589، بعد أن انتقل إلى هناك قادماً من أنتوِرْب أملاً بتجنّب أسوأ مظاهر الغضب للثورة المستمرة ضد الحكم الإسباني (Saunders, 1955, pp. 27-30). وكان بحثه، وبمقدار كبير، مخصّصاً لوضع موجزٍ لسلسلة من قواعد الحكمة، وفي الكتاب الرابع، طرح، بجسارة، مسألة «ما إذا كان المزيج من الحكمة، عندما يكون هناك خداع، يجب أن يكون له محل عند الأمير؟» (p. 112). وذكر أن أخلاقيين كثيرين «وافقوا، فقط، على الطريق الذي يؤدي إلى الشرف عبر الفضيلة»، غير أنه يتشكّى من «أنهم، كما يبدو، لا يعرفون هذا العصر»، وهم لا يَفْضَلون أطفالاً ضاعوا في بحر شؤون العالم، العاصف» (pp. 112, 114). والحقيقة هي أنه أكّد، وبنبرة قوية رشيقة على أن «بعض الأشخاص يصبّون جام غضبهم على مكيافيلي، غير واعين أن الواضح في أوقات العنف والعداوة، أن أي أمير يرغب في البقاء عليه أن يتعلم «مزج ما هو مفيد مع ما هو شريف» (pp. 113, 114). وهكذا خلص لبسيوس للوقوف بوضوح إلى جانب عقيدة منطق الدولة المكيافيليّة. فالشخص الذي عليه «التعامل مع ثعلب» مبرَّرٌ تعلّمه «لعب دور الثعلب» هو نفسه، وبخاصة» إذا اقتضى «الخير العام والفائدة العمومية ذلك» (p. 113).

وهكذا، بعد أن بدأ عددٌ من الإنسانيين الرئيسيين، بنصح

الأمراء بالتمسك بإملاءات العدالة مهما كان الثمن، وجدوا نفسه مضطراً لإصلاح نصحه بمزيج متزايد مما أحبّ لبسيوس أن يدعوه «الخداع المفيدَ» (p. 197). وأعذر نفسه بالادعاء بأن قبوله عقيدة منطق الدولة كان مجرد إدراك منه بقوة الضرورة الملحّة التي لا خيار إزاءها. وأحياناً، حاول القول لنفسه، إن المسألة ليست مسألة عدم حسبان للفضائل، لأن الضرورة ذاتها يمكن حسبانها إحدى الفضائل. وتلك كانت نظرة شكسبير التفاؤلية الساخرة التي نسبها لجون غونت (John of Gaunt) في بداية كتابه **ريتشارد الثاني**[7] (*Richard II*) فبمسعاه مؤاساة بولنغبروك (Bolingbroke) عند الحكم عليه بالنفي، كانت نصيحة جون ما يلي:

«علِّم ضرورتك للعقل هكذا،

لا وجود لفضيلة مثل الضرورة»

أما الأكثر شيوعاً هو أن الإنسانيين كانوا يريحون أنفسهم بتذكر الملاحظة المشهورة التي ذكرها بليليوس سيريوس (Publilius Syrius) زمن الانهيار الأخير الذي حلّ بالجمهورية الرومانية، وهي: ليس للضرورة قانون (necessitas non habet legem). وقال الإنسانيون مؤذنين بمقدم أخلاق سياسية أيسر في العصر اللاحق، وكانوا متفقين، إذا لم يكن جعل الضرورة منسجمة مع القانون، فيجب جعل القانون منسجماً مع الضرورة.

«يوتوبيا»(*) ونقد المذهب الإنساني

كان تركيزنا، إلى الآن، على مقدار اعتبار (*Utopia*) لمور إسهاماً نموذجياً نسبياً في المجرى الرئيسي للفكر السياسي الإنساني

---

(7) *Richard II*, I, iii, 277- 278.

(*) يوتوبيا (Utopia) عني بها المجتمع الفاضل المثالي أو الدولة ذات القوانين المثلى.

الشمالي. ويبدو أنه من الجوهري البداية بتبنّي ذلك المنظور. فقبل أي شيء، سيمكننا ذلك من التفكير بتصحيح إحدى المقاربات الأكثر تأثيراً والأكثر تضليلاً لتأويل كتاب **المدينة الطوباوية** نعني المقاربة القائمة على الزعم بأن لا رجاء لنا لفهم حجّة مور إلاّ إذا اعتبرناها في سياق نظرة حياة السياسية تمت إلى القرون الوسطى بصلة وليس لعصر النهضة. فهذا ر.و. تشيمبرز (R.W.Chambers)، على سبيل المثال، أصرّ على القول بأن المدينة الطوباوية يجب النظر إليها «كردّ فعل» ضد الأفكار السياسة «التقدمية» لزمانها، وأن مور كان «ينظر إلى الوراء» إلى «الحياة المشتركة في القرون الوسط» كمحاولةٍ منه لإعادة إحياء المثال الأعلى المائت وهو «المذهب الجماعي في القرون الوسطى» (Chambers, 1935, pp. 132, 258). وذهب دوهامِلْ (Duhamel) إلى حدّ إضافة القول بأن المدينة الطوباوية يجب اعتباره «أكثر كتابات مور علاقة بالقرون الوسطى» لأنها «سكولاستيكية بشكل كامل بطريقة بنائها» كما أنها «ذات علاقة بالقرون الوسطى بشكل كبير لجهة أسلوبها ومحتواها» (Duhamel, 1977, pp. 234, 246, 249). وكنا رأينا أن صنف المسائل التي نظر فيها مور بوصفه منظِّراً سياسياً، وكذلك صنف التصوّرات والحجج التي وظّفها، يساعدان على وضعه على مقربة قريبة من الإنسانيين الشماليين الآخرين الذين درسناهم. فقد قَبِلَ، ولو بطريقة ساخرة، أن الوقفة العقلية الصحيحة التي على المنظّر السياسي أن يتبنّاها يجب أن تكون في عمله كمستشار للأمراء. وقد شارك الشعور الإنساني المنتشر بالصعوبات التي يشتمل عليها تقديم أي نصيحة سياسية حقيقية الفائدة وتستحق الثناء. كما صادق، وبقوة، على الاعتقاد الإنساني العام بمركزية الفضائل في الحياة السياسية وأيضاً على الافتراض الأكثر تحديداً المفيد أن التمسك بالعدالة يجب اعتباره الهدفَ الأساسي في أي دولة فاضلة. وكرر الفكرة الإنسانية المعروفة والثابتة والتي أفادت أن الأساس في حفظ

المجتمع السياسي الجيد التنظيم هو في تجهيز المواطنين بنوع التعليم الصحيح في مجال الدراسات الإنسانية[8].

والسبب الإضافي لابتدائنا بالتأكيد على مكانة مور في المجرى الرئيسي للفكر الإنساني هو أن ذلك كما في حالة كتاب **الأمير** لمكيافيلي يوفّر لنا علامة يمكننا بالاستناد إليها، الآن، أن نأمل بقياس أصالة مور كمنظّر سياسي. ولا شك في أنه قيل إن هذا العمل الإضافي لا يحتاج لأن يُقام به. فبعض الباحثين اعتبر كتاب **المدينة الطوباوية** مجرد إسهام في «برنامج» إصلاح إنساني أعم، وقيل إن مور قد وضعه باتفاق وثيق مع إراسموس، فايفس، إليوت وأتباعهم الكثيرين[9]. ولا شك في أن هذا التأويل ساعد على فهم روح كتاب مور. غير أنه، أيضاً، يمنعنا من إدراك إحدى الأفكار الرئيسية والمهمة لفهم معناه، أي: الحقيقة المفيدة أنه، في حين أن كتاب يوتوبيا هو أعظم إسهام في النظرية السياسية في النهضة الشمالية، فإنه جسّد، أيضاً، وأكثر من سواه، النقد الأكثر راديكالية للمذهب الإنساني، كتبه مفكر إنساني.

تقديمنا هذا المفتاح للمعنى الذي أراده مور، لا يفيد أننا نأمل، الآن، في فتح جميع الأبواب في عقله. فكتاب المدينة الطوباوية يظل عملاً محيّراً بامتياز، وفيه عمق تهكّمي يصعب، أحياناً، قياسه، ونبرة متغيرة ومرتبكة في أغلب الأحيان، فأحياناً، نجح مور في العزف، وفي إطلاق نبرة حلوة ومضيئة بسهولة، كما حصل في هجومه على

---

(8) للاطلاع على أفضل بحث في ولاءات مور الإنسانية الجوهرية، انظر: Hexter, 1965, pp. lxiv -cv. وللاطلاع على شرح قيّم لنظرة مور إلى الإنسانيين المسيحيين بوصفهم المعلمين الطبيعيين في أوروبا انظر: Fleisher, 1973, pp. 128 - 136.

(9) للاطلاع على الافتراض، انظر بشكل خاص: Hogrefe, 1959, pp. I, sq.
انظر أيضاً: Caspari, 1968, p. 127 and Southgate, 1955, p. 254.

بربرية الصيد، أو همّه الخاص بالمساواة بين الجنسين أو تأكيده على قيمة التسامح الديني (pp. 129. 171, 219, 227). غير أنه، أحياناً، بدا ممتدحاً طريقة حياة غير خيالية وبأسلوب رزين غريب. فقد قيل لنا، إن سكان اليوتوبيا، جميعهم، يرتدون ثياباً متشابهة ويعيشون في منازل متشابهة، وفي مدن متشابهة، وقيل إنهم ينهضون، جميعاً، عند الساعة الرابعة صباحاً للاستماع إلى المحاضرات الأكاديمية، ويُدعون بواسطة الأبواق لتناول الطعام في القاعات المشتركة بينما يُتلى الأدب التحسيني عليهم بصوت عالٍ، ويذهب الجميع، بعد ذلك، من دون تذمّر، إلى النوم عند الساعة الثامنة مساء (pp. 113, 121, 127, 129, 133, 141, 145).

ولا مشاحة في أن نبرة مور ستبقى تؤثر في كل قارئ مختلف، بطرق مختلفة عديدة. وفي مجال النقاش، يُقال، إننا إذا تابعنا درس طرق انشغاله في نقد المعتقدات المقبولة في الفكر السياسي الإنساني وليس في انشغاله بالمصادقة عليها، فإن ذلك قد يمكننا من اقتراح جواب على أحد الأسئلة الرئيسية التي نشأت من وصف اليوتوبيا الموجود في الكتاب الثاني. عندما بلغ هيثلوديوس نهاية قصته، أشارت شخصية مور في الحوار. وقبل أي شيء، إلى أن «الأساس الرئيسي» للنظام الذي امتدحه هيثلوديوس، هو «حياة مشتركة ومورد رزق مشترك - بدون تبادل للنقد» (p. 245). بعد ذلك، قال لنا، إنه، مع إعجابه «بِسِماتٍ عديدةٍ في دولة اليوتوبيا»، لكنه «لا يستطيع الموافقة» على كل ما ذكره هيثلوديوس، لأنه رأى، وبصورة خاصة، أن النظام الشيوعي في **اليوتوبيا** «مؤسس بصورة غير معقولة» (pp. 245 -247). المسألة التي يطرحها ذلك الكلام هي ما إذا كان المقصود منا أن نتعاطف مع شخصية مور عندما يخطئ هيثلوديوس، أو مع هيثولوديوس عندما يمتدح بدون تحفظ طريقة الحياة في

اليوتوبيا، أو كان المقصود منا أن نفكر بأن نقاشهم لا حلّ واضحاً له، إطلاقاً. تلك كانت المسألة التي أثارت أشدّ وأطول نزاع جدلي في الدراسات العلمية الحديثة لكتاب مور[10]. وهي المسألة التي

---

(10) هناك تقليدان تأويليان إلتقيا في القبول بأن مور لابدّ أن يكون أرادنا أن ننظر إلى امتداح هيثلوديوس لنظام اليوتوبيا نظرة جدّية كاملة. أحد التأويلين نشأ من اعتبار مور كشخصية مأساوية ولدت في زمانه. ويبدو أن تلك كانت نظرة ماركس، وقد أدخلت في الأدب المتعلق بـ مور من قِبَل كوتسكي (Kautsky) في عام 1927. وأعيد إحياء الأطروحة ذاتها وطُورت من قِبَل: Ames, 1949, pp. 5-7, 27. وللاطلاع على هذا التأويل، انظر: (Avineri, 1962, pp. 268 - 270). وصادق على النتيجة ذاتها أولئك الذين اعتبروا **اليوتوبيا** بياناً خطيراً، وإن يكن غير مباشر عن المثل العليا للمذهب الإنساني المسيحي. وتلك كانت الأطروحة التي قدمها Hexter, 1965, p. lvii - cv. وللاطلاع على ذلك النقاش الخاص بذلك التأويل، انظر: Skinner, 1967, pp. 157 - 160. ومن المثير كما أشار آلِنْ في درسه الرسائل التمهيدية في **اليوتوبيا**، أن جميع معاصري مور الإنسانيين، وبخاصة بوديه (Budé) رأوا أن مور قصد باليوتوبيا، وبجدية غير منقوصة، أن تكون دولة مثالية. انظر: Allen, 1963, p. 106. وعلى كل حال، نقول، إن التقاليد الرئيسية التأويلية قامت على أساس الافتراض بأن مور لم يُرد منا أن نقبل الامتداح القلبي الذي وجهه هيثلوديوس لطريقة الحياة في اليوتوبيا. وكانت الحجة المألوفة أكثر من سواها لصالح تلك النتيجة قد اقترحها، أصلاً، تشيمبرز (Chambers). قال: إن المقصود أكثر من سواه، هو تصوير حدود المذهب العقلي، مع ما يتضمن ذلك من أن دول أوروبا تستطيع أن تكون أفضل بكثير إذا هي اجتهدت. «ففضائل مدينة اليوتوبيا الوثنية تكشف عن طريق التضاد رذائل أوروبا المسيحية» (Chambers, 1935, p. 127). وقد صادق على هذا الرأي، وبشكل واسع، عدد لا يستهان به من الباحثين: انظر مثلاً: Campbell, 1930, pp. 96- 101; Donner, 1945, pp. 68- 75; Duhamel, 1977, p. 237; Fenlon, 1975, pp. 117, 124 وللاطلاع على نقاشات لهذا التأويل، انظر: Surtz, 1957b, pp. 12-15; Hexter, 1961, pp. 22-26. وحديثاً قُدم سبب مختلف للقبول بنفس النتيجة. فقد قيل، إن مور قدّم، وبشكل غير منحاز، وجهتي نظر متنافستين من غير أن يوافق على أي منهما، بشكل واضح. هذه الأطروحة التي تعتصر كثيراً الصفات الصورية لليوتوبيا كحوار، قُدِّمت، أول ما قُدمت من قِبَل: Surtz, 1957a, pp. 182- 184، وطوَّرها لاحقاً سورتز نفسه: Surtz, 1965, pp. cxxxiv - cxlvii. وتبنّاها Bevington, 1961, p. 497. وللاطلاع على مناقشة لهذا التأويل، انظر: Skinner, 1967, pp. 155 - 156. وأخيراً نقول، هناك سبب إضافي يُقدم، أحياناً، للافتراض أن مور قد لا يكون أرادنا أن ننظر إلى ما قال هيثلوديوس نظرة جدية، والسبب يَمْثُلُ في القول، إنه قد يكون أرادنا أن لا نعتبر أي شيء في الكتاب اعتباراً جدّياً. وهذا ما ناقشه Allen, 1957, p. 156; Lewis, 1954, pp. 167- 169.

يمكن إعادة تقييمها، إذا ابتدأنا من اعتبار اليوتوبيا نقداً إنسانياً للمذهب الإنساني.

يمكن القول، إن نقد مور بدأ بالقول الإنساني الشائع، ألا وهو: الفضيلة تؤلف النبالة الحقيقية الوحيدة. ولاحظ بمرارة استثنائية أن ما كان في زمانه هو أن النبالة» الوحيدة هي في الذريّة والثروة» (p. 169). وهذا معناه أن الناس «يتخيلون أنفسهم نبلاء ويتباهون بذلك» لأنهم، وببساطة، ذوو حظ سعيد «بأنهم مولدون لأجداد معينين» صاروا، في مجرى الزمن «أغنياء «بملكية الأراضي» (p. 169). وكانت نتيجة ذلك «الجنون الغريب والحلو» أن عومل هؤلاء النبلاء، منذئذٍ «كأصحاب امتيازات مقدّسة، تقريباً» - فهم يُحيَّون «برأس بلا غطاء وبركبة منحنية» - وكل ذلك، بداعي مركزهم الموروث وثروتهم الموروثة (pp. 157, 169).

ولا يعني هذا أن مور، اعترض على فكرة إظهار إنسان تشريفاً مناسباً وتبجيلاً أو احتراماً. فهو قَبِلَ الرأي الإنساني المعروف والمفيد أن علينا أن نسعى للشرف وللمجد كهدفين لأعمالنا، وأكَّد على أن الحكماء من سكان اليوتوبيا كانوا، دائماً «يتشرفون بدعوة الناس للفضيلة (p. 193). وكان اعتراضه فقط، على أولئك الذين «يحسبون أنفسهم أفضل الناس ومعطفهم أفضل ما يلبسون» والذين «يشمخون برؤوسهم ويظنون أن لها قيمة مضافة» بداعي ثروتهم، ويغضبون إذا لم يُقدم لهم التشريف الذي يخالون أن مرتبتهم تستحقه (pp. 167, 169). وتكلم، وبشكل ثابت، عن هؤلاء «المدعوين الناس الأمجاد» الذين «يوصفون، عادةً، بأنهم ذو مروءة، ونبلاء» بأثقل ما يكون من نبرات السخرية (pp. 131, 141). واعترض، وبصورة دائمة، على نظرتهم بالقول، إن النبالة الحقيقية الوحيدة - واللقب الوحيد الحقيقي الذي يجب تشريفه واحترامه - يَمْثُلُ في الحيازة على الفضيلة.

وأخبرنا أنه، عندما يقيم شعب اليوتوبيا تماثيل إحياء لذكرى «رجالهم العظام»، فإن سبب منحهم ذلك الشرف كان دائماً، لأنهم بيّنوا عن فضيلة نموذجية و«قاموا بخدمات عظيمة لبلادهم» (p. 193). كما قيل لنا، إنه، عندما يظهر مواطنو اليوتوبيا «تشريفاً» لكهنتهم أكثر من سواهم، فذلك لأنهم عرفوا أن «لا شيء إلاّ الفضيلة» يمكن أن تُعين الإنسان في طموحه للكهنوت (p. 229).

وأحياناً، قيل، إن قصد مور، في شنّه ذلك الهجوم على الأرستقراطية الوراثية في زمانه، كان للتدليل على دعمه للورثة النهائيين لسلطتهم، نعني، «الطبقة الوسطى الجديدة» المتقلّبة. فهذا أيمس (Ames) يعلن، مثلاً، أنه يجب النظر إلى اليوتوبيا «كمنتوج لهجوم الرأسمالية على الإقطاعية، وكجزء من نقد الطبقة الوسطى والنقد الإنساني للنظام الاجتماعي المتآكل» (Ames, 1949, p. 6). وقيل، إن مور كان مكافحاً ليجعل العالم آمناً لنوع مجرى حياته القاسية. غير أن هذا التأويل يظهر، أولاً، بأنه قائم على غير أساس من منطق (non sequitur). فليس ينتج من الحقيقة المفيدة أن مور اعتبر نفسه عدواً للأرستقراطية، لذا، لا بدّ من أن يكون قد حسب نفسه صديقاً للتجار، والمحامين وأعضاء آخرين من «الطبقة التقدميّة» الموصوفة في عرض أيمس (pp. 5, 37). وعلاوة على ذلك، هناك مقدار لا يستهان به من الدليل الذي يفيد أن مور لم يكن ذا شعور أقل بالنفور من مطامح أولئك الأعضاء النموذجيين من البرجوازيين. فقد أخبرنا أن مواطني اليوتوبيا «أبعدوا كلياً» جميع المحامين عن الدولة، استناداً إلى أنهم «بذكاء يتلاعبون بالقضايا ويستغلونها» و«يجادلون في نقاط قانونية» بدلاً من اهتمامهم بالحقيقة (p. 195). وطبعاً، لا مكان للتجار في نظام اليوتوبيا، لأن الاقتصاد، كله، يُدار بدون استعمال النقود، والحكومة المحلية تعالج جميع المعاملات

التجارية الائتمانية، ولا وجود لمواطن خاص مؤتمر على الانخراط في أي مشاريع تجارية (pp. 139, 149).

يبدو أن الشغل الشاغل الرئيسي لمور عبر مهاجمته الأرستقراطية الوراثية، هو الشك بالفلسفة الاجتماعية المريحة بشكل مفرط والتي كانت فلسفة زملائه الإنسانيين. فكما كنا رأينا، قال معظمهم بوجوب اعتبار الفضيلة هي النبالة الحقيقية، ووحدها، غير أنهم، بعد ذلك أبطلوا الصفة الجذرية لذلك الرأي بإضافتهم القول، إن الفضائل يعبر عنها أكمل تعبير من قِبَل الأعضاء الثابتين في الطبقات الحاكمة. وهكذا، مالوا إلى الاستنتاج أن تحقيق الدولة الفاضلة لا يكون فقط منسجماً مع «المنزلة الاجتماعية والأولوية والمكانة» بل يفترض وجودها. غير أن مور أكَّد على أنه، إذا كنا معنيين، جوهرياً، بإشادة دولة فاضلة، علينا أن نتخلّى عن التظاهر بأن نبلاء زماننا هم رجال نبالة حقيقية، ونزيل بناء «الدرجة» كلياً باسم ضمان معاملة رجال الفضيلة الحقيقية وحدهم بالتشريف والاحترام المستحقين[11].

غير أنه يقرّ، فوراً، في مقطع ملؤه التهكم اليائس أن ذلك الحلّ سوف يُرفض بوصفه غير معقول كلياً، من قِبَل كل إنسان، وبخاصة من قِبَل «الناس العاديين» الذين نشأوا على الاعتقاد بأن «النبالة، والعظمة، والسموّ والجلال» تمثل «الأمجاد الحقيقية للدولة». (p. 245; Stevens, 1974, pp. 17 - 18). ومع ذلك، ظل عنيداً. فذكر، في مطلع وصفه لليوتوبيا أن «الطريق الواحد والوحيد للمصلحة العامة» يكون في القضاء على «المنزلة الاجتماعية»، بكل صورها و«الحفاظ على المساواة، من جميع النواحي» (p. 105). وأعلن قائلاً، إنه

---

(11) للاطلاع على هجوم مور على «الدرجة»، انظر: Hexter, 1964, pp. 960 - 962. فهناك نقاش مفيد جداً وأنا مدين له كثيراً.

بتطبيق ذلك المبدأ، تمكن مواطنو اليوتوبيا من أن يؤسسوا مثل ذلك الحكم الفاضل، حتى أنه «لا يوجد في مكان في العالم فيه شعب أكثر امتيازاً ودولة أسعد» من ذلك الشعب ودولته (p. 179). وخلص إلى التأكيد على أن بنية مجمتعهم، المشادة على إلغاء جميع التراتبيّات الاجتماعية، «ليست الأفضل فقط، بل هي الوحيدة التي يحق لها اتخاذ اسم دولة» (p. 237). وقدم سببين رئيسيين للتأكيد على أن الحفاظ على «المنزلة الاجتماعية» لا يمكن أن يكون منسجماً مع تأسيس دولة فاضلة. السبب الأول أفاد أنه، في مجتمع ذي صورة تراتبية، لا محالة من أن يسيطر أسوأ أنواع البشر، ودائماً. ثمّة فرق ملفت، في هذه النقطة، بين رد فعل مور على النبالة وطبقتها في عصره وردود فعل أقرب أصدقائه وأتباعه. فقد مال إراسموس، وفايفس وإليوت إلى تبنّي موقف معتدلٍ، كلياً، من الطبقات الحاكمة. وكما رأينا، كانوا مهتمين بمنع وضعيّة الأرستقراطيين من أن يمحوها التغير الاجتماعي، فقدموا أنفسهم كخبراء في المعالجة لمساعدتهم في التكيّف مع عالم النهضة غير المألوف. وعكس ذلك ما فعله مور، فهو لم يوجّه نفسه «للوردات العظام»، و«للحكام» في زمانه، إلاّ بقصد تحقيرهم. فكان ثابتاً في رأيه بأن نوع الصفات التي تؤدي إلى النجاح في مجتمع تراتبي، هي صفات مقيتة، دائماً، في حين نجد الفقراء، عموماً، أناساً «ذوي سلوك حسن، وبسيط»، وعملهم ذو قيمة جوهرية للمجتمع، لكن عادات الفضيلة والمراعاة التي يتمتعون بها تجعلهم، وبصورة دائمة، عرضةً للغش فيما يستحقونه استحقاقاً عادلاً (p. 105). فيكون الحاصل المحتوم هو أن «المدعويين رجال المروءة» والذين «يكونون إمّا كسالى أو مجرد طفيليين والممونين للذات فارغة» هم الذين يديرون الدولة لمصالحهم الحقيرة الخاصة، بينما «المزارعون وعمال مناجم الفحم، والعمال العاديون، وسائقو عربات النقل والنجارون الذين بدونهم لا قيام

للدولة إطلاقاً» هم الذين «تساء معاملتهم» من قِبَل أسيادهم الحقيرين، في بادئ الأمر، ثم يتركون «لموت هو أكثر أشكال الموت بؤساً» (p. 241).

أما السبب الآخر الذي قدّمه مور لمطالبته بإلغاء «المنزلة الاجتماعية»، فإنه يؤدي بنا إلى ذروة هجومه على المظالم الاجتماعية في عصره. فقد رأى أن المجتمع التراتبي لا يمكن أن يكون فاضلاً، مبدئياً: لأننا بإبقائنا على «المنزلة الاجتماعية» نشجع نمو خطيئة الكبرياء، وبتشجيعنا خطيئة الكبرياء ننتج مجتمعاً غير مشادٍ على الفضائل بل على أشنع رذيلة. فالكبرياء، قال مؤكداً، تقع في صميم كل دولة قائمة. فالواضح أن «العالم كلّه كان تبنّى «منذ وقت طويل قوانين دولة اليوتوبيا» لو لم يحاربها وحش واحد، كان الجدّ الرئيسي لكل الأوبئة، أعني الكبرياء» (p. 243). والنتيجة هي أنه لا أمل لأي دولة قائمة بتحقيق معنى حقيقي للعدالة والإنصاف. لأن رذيلة الكبرياء، تلك «الحيّة من جهنم» لا محالة من أن «تلفّ نفسها حول قلوب الرجال» في أي مجتمع ليست فيه مساواة، وتمنعه من «الدخول في نوع أفضل من الحياة» (pp. 243- 245).

بعد تأكيده على فكرة وجوب إشادة المجتمع الصالح على استئصال جميع التمييزات الاجتماعية، يتحول مور إلى السؤال العملي الذي كان يهمه أكثر من سواه، وهو كيف يمكن التخلّص من البنى القائمة «للمنزلة الاجتماعية»، لكي يمكن تحقيق انتصار الفضيلة، في نهاية المطاف؟ والحق، أنه في طرحه ذلك السؤال وفي إجابته عليه كان افتراقه الجذري عن معاصريه الإنسانيين.

بدأ بالسؤال عما يساعد على التمسك «بالمنازل الاجتماعية» القائمة، ويخدم، في النتيجة، في تتويج خطيئة الكبرياء كعاطفة حاكمة للحياة الاجتماعية. وكان الجواب واضحاً: هو التوزيع غير

المتساوي للمال وللملكية الخاصة، الذي مكّن القلّة من الناس من الطغيان على الآخرين، وتغذية كبريائهم الخاصة والضمان بأن المراعاة يجب أن لا تكون للفضيلة، وإنما للمرتبة وللثروة. وكما قال هيثولوديوس معلناً، في بداية وصفه لليوتوبيا: «يبدو لي أنه حيث توجد ملكية خاصة، ويقيس الناس جميع الأشياء بقيم نقدية، يندر أن تجد دولة ذات عدالة أو إزدهار إلاّ إذا كنت تظن أن العدالة توجد عندما أفضل الأشياء، كلها، تتدفق لتصب في أيدي أسوأ المواطنين أو كنت تظن أن الازدهار ينتشر عندما يكون كل شيء موزعاً على نفر قليل جداً» (p. 103). وهكذا، يمكن القول، إن تشخيص مور مستند، وبجديّة كاملة إلى إحدى أشهر القواعد المألوفة الموجودة في رسائل القديس بولس، وهي: حبّ المال هو، حقاً، أصل الشرور، كلها.

إذا كان الواضح هو أن ذلك هو المرض، فإن العلاج لا يقل وضوحاً، وهو: يجب التخلّي عن المال والملكية الخاصة، كلياً. فبعد أن ذكر المشكلة، طُلِبَ من هيثولوديوس أن يذكر الحلّ، فذكره بقوة لا تقل عن القوة التي عرض بها المشكلة، قال: «أنا مقتنع كل الاقتناع أنه لا يمكن تحقيق توزيع عادل ومتساوٍ للمنافع ولا يمكن وجود سعادة في الشؤون الإنسانية ما لم تلغَ الملكية الخاصة إلغاءً تاماً. وإذا بقيت، فسيبقى هناك، وبصورة دائمة، عبءٌ ثقيل ولا مهرب منه من الفقر والبلايا تحل بأعظم وأفضل قسم من البشرية» (p. 105). وهنا، أيضاً، وبطريقة مثيرة جداً، اتهم مور معاصريه الإنسانيين لفشلهم في إدراك تداعيات حججهم. وكما رأينا، صار من المألوف الإشارة إلى مساوئ الملكية الخاصة واعتبارها السبب الأصلي لمشاكل العصر الاجتماعية والاقتصادية السائدة. حتى إراسموس، توقع في كتابه **أقوال مأثورة** (*Adages*) ظهور جوهر حجّة

مور عندما تكلم باشمئزازٍ عن «الثروات وإبنتها الكبرياء» (p. 328). غير أن مور، وحده، تتبّع السلسلة الفكرية المنطقية إلى أن وصل إلى نتيجتها الأفلاطونية. حتى أنه استشهد بأفلاطون نفسه مع موافقة كاملة على «رفضه وضع قوانين للذين رفضوا ذلك التشريع الذي أعطى الجميع حصصاً متساوية في جميع المنافع» (p. 105).

طبعاً، كان الحلّ الذي اقترحه مور لمشاكل أوروبا هو الحلّ الذي سبق أن تبنّاه مواطنو اليوتوبيا الحكماء. فقد ألغوا استعمال المال، واحتقروا الذهب الذي لم يستعملوه إلاّ لصنع «المبولات التي توضع في غرف النوم والأوعية الوضيعة جميعها» (p. 153). وبذلك نجحوا في إلغاء «المنزلة الاجتماعية»، وفي بناء نظام فيه «تكون الأشياء، جميعها، منظَّمة تنظيماً ملائماً بحيث يكون للفضيلة مكافأتها، ومع تطبيق المساواة في التوزيع، يتلقى الناس جميعهم، الوفرة من جميع الأشياء» (p. 103). وعنى هذا، بدوره، أنهم نجحوا في استئصال خطيئة الكبرياء من حياتهم الاجتماعية، واقتلاع «جذور الطموح والفتن بالإضافة إلى كل الرذائل الأخرى» (p. 245). وباختصار لقد نجحوا في تأسيس دولة فاضلة ومنسجمة باتباعهم ما اعتبره مور السبيل الوحيد الممكن إلى ذلك الهدف الأعلى.

يتضح، الآن، أن نقطة البداية في بحث مور هي النقطة التي شارك بها العديد من الإنسانيين الآخرين. فقد اعتقد أن إحدى أكثر المهمات إلحاحاً، في النظرية تَمْثُلُ في اكتشاف الأسباب الجذرية للظلم وللفقر. واعتقد، مثل إراسموس ورجال الدولة اللاحقين، أن السبب الرئيسي لتلك الشرور هو إساءة استعمال الملكية الخاصة - أي «الثروات وإبنتها الكبرياء». والفريد في **اليوتوبيا** التي وضعها مور يتمثّل في أنه تتبّع مَنطِقَهُ إلى أن وصل ما تضمنه اكتشافه، وفعل ذلك بقوة لم يضاهها أيٌّ من معاصريه. فإذا كانت الملكية الخاصة هي

مصدر استياءاتنا الحاضرة، وإذا كان طموحنا الأساسي هو تأسيس مجتمع صالح، فالنتيجة الملزمة التي بدت لمور هي أن الملكية الخاصة يجب أن تلغى. وهذا يعني، وجوب النظر إلى أنه، عندما قدّم وصفه للشيوعية في اليوتوبيا في الكتاب الثاني، كان مقدِّماً حلاً - والحلّ الوحيد - للشرور الاجتماعية التي سبق أن أجملها في الكتاب الأول. وهذا بدوره يفيد أنه بجعله العنوان: «أفضل حالة دولة» عنواناً لكتابه **المدينة الطوباوية** كان يعني ما قال، على وجه التحديد.

قراءات إضافية

(1) *Erasmus*. The most informative biography is still the one by Smith, 1923.

Phillips, 1949, sketches the general context of Erasmus's thought. Born, 1965, analyses the intellectual background of his *Education of a Christian Prince*. There is a good general survey of Erasmus's political ideas in Mesnard, 1936, Chapter 2. For Erasmus't views on war and peace, see Adams, 1962 and Fernandez, 1973. For a special study of his biblical humanism, see Rabil, 1972.

(2) *More*. For the background of Tudor humanism, see Morris, 1953 (on political theory), Charlton, 1965 (on educational theory) and Caspari, 1968 (a general survey), all excellent accounts. The standard biography of More is by Chambers, 1935. The critical literature on *Utopia* is surveyed in Surtz, 1957a, Chapter I, Avineri, 1962 and Skinner, 1967. Hexter, 1965, contains one of the most convincing discussions of the meaning of *Utopia*. See also Hexter, 1952 (on the composition of the book) and Hexter, 1961 and 1964 (two valuable interpretive essays). For contrasting interpretations see Ames, 1949 on *Utopia* as a 'middle class' manifesto; Duhamel, 1977, on its 'medievalism'; and Surtz, 1957a and 1965 on the allegedly inconclusive character of More's argument.

المراجع

Bibliography of primary sources

Adalbert of Samaria, *The Precepts of Letter Writing* [*Praecepta Dictaminum*] ed Franz-Josef Schmale (Weimar, 1961).

Agrippa, Heinrich Cornelius, *Of the Vanity and Uncertainty of Arts and Sciences*, ed. Catherine M. Dunn (California, 1974).

Alberti, Leon Battista, *The Family*, trans. Guido A. Guarino, in *The Albertis of Florence* (Lewisburg, 1971), pp. 27–326.

Three Dialogues, in *Renaissance Philosophy, Vol. I: The Italian Philosophers*, trans. and ed. Arturo B. Fallico and Herman Shapiro (New York, 1967), pp. 28–40.

Alciato, Andrea, *Brief Annotations on the Last Three Books of Justinian's Code* [*In Tres Posteriores Codicis Justiniani Libros Annotatiunculae*], in *Opera Omnia*, 4 vols (Basle, 1557), vol. II, pp. 91–138.

The Extra Ornament of the Law [*Parergon Iuris*], in *Opera Omnia*, vol. II, pp. 173–494.

On Magistrates and Civil and Military Offices [*De Magistratibus, civilibusque et militaribusque officiis*], in *Opera Omnia*, vol. II, pp. 495–519.

The Paradoxes of the Civil Law [*Paradoxorum Iuris Civilis*] in *Opera Omnia*, vol. III, pp. 6–177.

Anonymous, *The Book of Noblesse* (1475), ed. John G. Nichols (London, 1860).

Anonymous, *The Pastoral Eye* [*Oculus Pastoralis*] in *Antiquitates Italicae*, ed. Lodovico Muratori, 6 vols (Milan, 1738–42), vol. 4, pp. 93–132.

Anonymous of Bologna, *The Principles of Letter-Writing* in *Three Medieval Rhetorical Arts*, ed. J. J. Murphy (Berkeley, 1971), pp. 1–25.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham (London, 1926).

The Politics, trans. H. Rackham (London, 1932).

Ascham, Roger, *A Report and Discourse of the affairs and state of Germany* in *Roger Ascham: English Works*, ed. William Aldis Wright (Cambridge, 1904), pp. 121–69.

The Schoolmaster, in *Roger Ascham: English Works*, ed. William Aldis Wright (Cambridge, 1904), pp. 171–302.

Augustine, St, *The City of God against the Pagans*, trans. George E. McCracken, William M. Green et al., 7 vols (London, 1957–72).

Bartolus of Saxoferrato, *Commentaries on the First Part of the Old Digest* [*In Primam Digesti Veteris Partem Commentaria*], in *Opera Omnia*, 12 vols (Basle, 1588), vol. I.

Pacaut, Marcel (1956), *Alexandre III: Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre* (Paris, 1956).
Paetow, Louis J. (1910), *The Arts Course at Medieval Universities* (Urbana-Champaign, Ill., 1910).
Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm, 1960).
Parks, George B. (1954), *The English Traveler to Italy: the Middle Ages (to 1525)* (Stanford, Calif., 1954).
Partner, Peter (1972), *The Lands of St Peter: the Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (London, 1972).
Patch, Howard R. (1922), *The Tradition of the Goddess Fortuna* (Northampton, Mass., 1922).
Phillips, Margaret Mann (1949), *Erasmus and the Northern Renaissance* (London, 1949).
(1964), *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).
Phillips, Mark (1977), *Francesco Guicciardini: the Historian's Craft* (Toronto, 1977).
Plamenatz, J. P. (1963), *Man and Society*, 2 vols (London, 1963).
Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957).
(1971), *Politics, Language and Time* (New York, 1971).
(1975), *The Machiavellian Moment* (Princeton, N.J., 1975).
Previté-Orton, C. W. (1929), 'Italy, 1250–1290', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. 6, pp. 166–204.
(1935), 'Marsilius of Padua', *Proceedings of the British Academy* 21 (1935), pp. 137–83.
Price, Russell (1973), 'The Senses of *Virtù* in Machiavelli', *The European Studies Review* 3 (1973), pp. 315–45.
Pullan, B. (1973), *A History of Early Renaissance Italy* (London, 1973).
Raab, Felix (1964), *The English Face of Machiavelli* (London, 1964).
Rabil, Albert (1972), *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist* (San Antonio, 1972).
Rand, E. K. (1929), 'The Classics in the Thirteenth Century', *Speculum* 4 (1929), pp. 249–69.
Rathé, C. Edward (1968), 'Introduction', to Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (Geneva, 1968).
Redondo, A. (1976), *Antonio de Guevara (1480?–1545) et l'Espagne de son temps* (Geneva, 1976).
Reeves, Marjorie (1965), 'Marsiglio of Padua and Dante Alighieri', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 86–104.
Renaudet, Augustin (1922), *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents Florentines (1510–1512)* (Paris, 1922),
(1953), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)* (2nd edn, Paris, 1953).
Reynolds, Beatrice R. (1955), 'Latin Historiography: a Survey 1400–1600', *Studies in the Renaissance* 2 (1955), pp. 7–66.

The Life of Dante, in *The Earliest Lives of Dante*, trans. and ed. James R. Smith (New York, 1901), pp. 79–95.
On Military Service [*De Militia*], in C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto, 1961), pp. 360–97.
An Oration at the Funeral of Nanni Strozzi [*Oratio in Funere Nannis Strozae*] in Stephan Baluze, *Miscellanea*, ed. J. D. Mansi, 4 vols (Lucca, 1761–4), vol. IV, pp. 2–7.
Budé, Guillaume, *Annotations on the Pandects* [*Annotationes in Pandectas*], in *Opera Omnia*, 4 vols (Basle, 1557, republished Farnborough, England, 1966), vol. III, pp. 1–399.
The Education of the Prince [*De l'institution du prince*] (Paris, 1547, reprinted Farnborough, 1966).
Buonaccorso da Montemagna, *A Declamation of Nobleness*, trans. John Tiptoft, in Rosamund J. Mitchell, *John Tiptoft (1427–1470)*, (London, 1938), Appendix I, pp. 213–41.
Carafa, Diomede, *On Rulers and on the Duties of a Good Prince* [*De Regentis et boni principis officiis*], in Johann A. Fabricius, *Bibliotheca Latina*, 6 vols (Florence, 1858), vol. 6, pp. 645–64.
The Perfect Courtier [*Dello Optimo cortesano*] ed. G. Paparelli (Salerno, 1971).
Castiglione, Baldesar, *The Book of the Courtier*, trans. Charles S. Singleton (New York, 1959).
Cicero, Marcus Tullius, *On Invention*, trans. H. M. Hubbell (London, 1949).
On Moral Obligation, trans. John Higginbotham (Los Angeles, 1967).
The Making of an Orator, trans. E. W. Sutton and H. Rackham, 2 vols. (London, 1942).
To Gaius Herennius: On the Theory of Public Speaking, trans. Harry Caplan (London, 1954).
Tusculan Disputations, trans. J. E. King (London, 1927).
Clichtove, Josse, *A Brief Work on the Office of the King* [*De Regis Officio Opusculum*] (1519), in *Opuscula* (Paris, 1526).
A Brief Work on True Nobility [*De Vera Nobilitate Opusculum*] (Paris, 1512).
Colet, John, *An Exposition of St Paul's First Epistle to the Corinthians*, trans. and ed. J. H. Lupton (London, 1874).
An Exposition of St Paul's Epistle to the Romans, trans. and ed. J. H. Lupton (London, 1873).
Compagni, Dino, *The Chronicle*, trans. Else C. M. Benecke and A. G. Ferrers Howell (London, 1906).
Contarini, Gasparo, *The Commonwealth and Government of Venice* (1543), trans. Lewes Lewkenor (London, 1599), in *The English Experience*, No. 101 (Amsterdam, 1969).
Crowley, Robert, *The Voice of the Last Trumpet*, in *The Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper (London, 1872), pp. 53–104.
The Way to Wealth in *Select Works*, ed. Cowper, pp. 129–50.
Dante Alighieri, *The Banquet*, trans. and ed. Philip H. Wicksteed (London, 1903).
Inferno in *The Divine Comedy*, trans. Charles S. Singleton, 3 vols (Princeton, 1970–5), vol. I (Princeton, 1970).

Monarchy, trans. Donald Nicholl (London, 1954).
Purgatorio in *The Divine Comedy*, ed. Singleton, vol. II (Princeton, 1973).
Diet of Roncaglia: Decrees [*Curia Roncagliae*] in *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, vol. I, ed. Ludwig Weiland (Hanover, 1893), pp. 244–9.
Dudley, Edmund, *The Tree of Commonwealth*, ed. D. M. Brodie (Cambridge, 1948).
Egidio Colonna, *The Rule of Princes* [*De Regimine Principum*] (Rome, 1607, reprinted Darmstadt, 1967).
Elyot, Sir Thomas, *The Book Named The Governor*, ed. S. E. Lehmberg (London, 1962).
Erasmus, Desiderius, *The Adages*, in Margaret Mann Phillips, *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).
The Complaint of Peace, trans. and ed. Alexander Grieve (London, 1917).
The Correspondence of Erasmus: Letters 1 to 141; 142 to 297, trans. R. A. B. Mynors and D. F. S. Thomson (Toronto, 1974, 1975).
The Education of a Christian Prince, trans. and ed. Lester K. Born (New York, 1965).
On the Philosophy of Christ [The *Paraclesis*], in *Renaissance Philosophy*, vol. II, *The Transalpine Thinkers*, trans. and ed. Herman Shapiro and Arturo B. Fallico (New York, 1969), pp. 149–62.
The Praise of Folly, trans. and ed. Hoyt H. Hudson (Princeton, 1941).
Preface to Laurentius Valla's Annotations to the New Testament, trans. Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York, 1966), pp. 308–14.
Ferreti, Ferreto de, *The Rise of the Della Scala* [*De Scaligerorum Origine*], in *Le Opere*, ed. Carlo Cipolla, 3 vols (Rome, 1908–20), vol. 3, pp. 1–100.
Fichet, Guillaume, *A Letter to Robert Gaguin* [*Épitre adressée à Robert Gaguin*], ed. L.D. (Paris, 1889).
Ficino, Marsilio, 'Introduction to the Commentaries on Plato' in *Opera Omnia*, ed. M. Sancipriano, 2 vols (Turin, 1959), vol. II, pp. 116–18.
Fonte, Bartolommeo della, *An Oration in Praise of Oratory* (*Oratio in Laudem oratoriae facultatis*] [extracts], in Charles Trinkaus, 'A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 90–147.
Frulovisi, Tito Livio, *The Life of Henry V* [*Vita Henrici Quinti*], ed. Thomas Hearne (Oxford, 1716).
Gardiner, Stephen, *A Discourse on the Coming of the English and Normans to Britain*, ed. and trans. as *A Machiavellian Treatise by Stephen Gardiner*, by Peter Samuel Donaldson (Cambridge, 1975).
Gentillet, Innocent, *Anti-Machiavel*, ed. C. Edward Rathé (Geneva, 1968).
Giannotti, Donato, *The Florentine Republic* [*Della repubblica fiorentina*] in *Opere*, 3 vols (Pisa, 1819), vol. II, pp. 1–279.
The Republic of the Venetians [*Libro della repubblica de Viniziani*] in *Opere*, vol. I, pp. 1–243.
Guevara, Antonio de, *The Dial of Princes*, trans. Thomas North (London, 1557) in *The English Experience*, No. 50 (Amsterdam, 1968).
Guicciardini, Francesco, *Considerations on the 'Discourses' of Machiavelli on the*

first Decade of T. Livy in *Selected Writings*, trans. and ed. C. and M. Grayson (London, 1965), pp. 57–124.
A Dialogue on Florentine Government [*Dialogo del reggimento di Firenze*] in *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi (Bari, 1932), pp. 1–172.
The Discourse of Logrogno [*Del modo di ordinare il governo popolare*], in *Dialogo e discorsi*, ed. Palmarocchi, pp. 218–59.
The History of Italy, trans. Sidney Alexander (New York, 1969).
Maxims and Reflections, trans. Mario Domandi (New York, 1965).
Heywood, John, *Gentleness and Nobility*, ed. Kenneth W. Cameron (Raleigh, North Carolina, 1941).
Hull, James, *The Unmasking of the Politic Atheist* (London, 1602).
Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or Of Nobility* (London, 1563) in *The English Experience*, No. 534 (Amsterdam, 1973).
Innocent III, *On the Misery of Man* in *Two Views of Man*, ed. and trans. Bernard Murchland (New York, 1966), pp. 1–60.
John of Viterbo, *The Government of Cities* [*Liber de Regimine civitatum*], ed. C. Salvemini, in *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*, ed. Augustus Gaudentius, 3 vols (Bologna, 1888–1901), vol 3, pp. 215–80.
Landucci, Luca, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, ed. Iodoco del Badia and trans. Alice de Rosen Jervis (London, 1927).
Latimer, Hugh, *Sermons*, ed. J. E. Corrie (Cambridge, 1844).
Latini, Brunetto, *The Books of Treasure* [*Li Livres dou Tresor*], ed. Francis J. Carmody (California, 1948).
Lever, Thomas, *Sermons*, ed. Edward Arber (London, 1870).
Lipsius, Justus, *Six Books of Politics or civil doctrine*, trans. William Jones (London, 1594), in *The English Experience*, No. 287 (Amsterdam, 1970).
Machiavelli, Niccolo, *The Art of War* in *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans. and ed. Allan Gilbert, 3 vols (Durham, North Carolina, 1965), vol. II, pp. 566–726.
The Discourses, trans. Leslie J. Walker, S. J. and ed. Bernard Crick (Harmondsworth, 1970).
The History of Florence in *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans. and ed. Allan Gilbert, vol. III, pp. 1029–435.
The Letters of Machiavelli: A Selection of his Letters, trans. and ed. Allan Gilbert (New York, 1961).
Opere, ed. Sergio Bertelli et al., in *Bibliotheca di classici italiani*, 8 vols (Milan, 1960–5).
The Prince, trans. George Bull (Harmondsworth, 1961).
Manetti, Giannozzo, *On the Dignity of Man*, in *Two Views of Man*, trans. and ed. Bernard Murchland (New York, 1966), pp. 61–103.
Marsiglio of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth (New York, 1956).
Montaigne, Michel de, *Essays* in *The Complete Works of Montaigne*, trans. Donald M. Frame (London, 1957), pp. 1–857.
More, St Thomas, *Utopia*, in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 4, ed. Edward Surtz, S. J., and J. H. Hexter (New Haven, Conn., 1965).
Mussato, Alberto, *Ecerinis* [*Ecerinide*], ed. Luigi Padrin (Bologna, 1900).

A History of the Achievements of the Italians after the Death of Henry VII [*De Gestis Italicorum post Mortem Henrici VII Caesaris Historia*] in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723–51), vol. 10, cols. 569–768.

Nenna, Giovanni Battista, *Nennio, or A Treatise of Nobility*, trans. William Jones (London, 1595).

[Nevile, Henry], *The Works of the Famous Nicolas Machiavel* (London, 1675).

Osorio, Hieronymus, *A Discourse of Civil and Christian Nobility*, trans. William Blandie (London, 1576).

The Education and Training of a King [*De Regis Institutione, et Disciplina*] in *Opera Omnia*, 4 vols. (Rome, 1592), vol. 1, pp. 253–562.

Otto of Freising, *The Deeds of Frederick Barbarossa*, trans. and ed. Charles C. Mierow and Richard Emery (New York, 1953).

Palmieri, Matteo, *On Civic Life* [*Della Vita Civile*], ed. Felice Battaglia in *Scrittori Politici Italiani*, 14 (Bologna, 1944), pp. 1–176.

Paruta, Paolo, *Political Discourses* [*Discorsi Politiche*], in *Opere Politiche*, ed. C. Monzani, 2 vols (Florence, 1852), vol. 2, pp. 1–371.

Patrizi, Francesco, *The Founding of a Republic* [*De Institutione Reipublicae*] (Paris, 1585).

The Kingdom and the Education of the King [*De Regno et Regis Institutione*] (Prato, 1531).

Petrarch, Francesco, *Il Canzoniere*, ed. Michele Scherillo (Milan, 1908).

The Life of Solitude [*De Vita Solitaria*], trans. and ed. Jacob Zeitlin (Illinois, 1924).

On Familiar Matters [*Familiarium Rerum Libri*], ed. Vittorio Rossi, 4 vols (Florence, 1968).

On Famous Men [*De Viris Illustribus*], ed. Guido Martellotti (Florence, 1964).

On his Own Ignorance and that of Many others, trans. Hans Nachod, in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer et. al (Chicago, 1948), pp. 47–133.

On Memorable Matters [*Rerum Memorandum Libri*], ed. Giuseppe Billanovich (Florence, 1945).

Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the Dignity of Man*, trans. Elizabeth Forbes in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer et al. (Chicago, 1948), pp. 223–54.

Piccolomini, Aeneas Sylvius, *The Education of Children* [*De Liberorum Educatione*] in *Opera Omnia* (Frankfurt, 1967), pp. 965–92.

Plato, *Laws*, trans. R. G. Bury, 2 vols (London, 1952).

Poggio Bracciolini, 'Letter to Duke Filippo Maria of Milan' ['Poggius . . . Philippo Mariae . . . Duci Mediolani'] in *Opera Omnia*, ed. Riccardo Fubini, 4 vols (Turin, 1964), vol. III, pt. ii, pp. 179–87.

On Avarice and Luxury [*De Avaritia et Luxuria*], in *Opera Omnia*, ed. Fubini, vol. 1, pp. 2–31.

On Nobility [*De Nobilitate*], in *Opera Omnia*, ed. Fubini, vol. 1, pp. 64–83.

On the Misery of the Human Condition [*De Miseria Conditionis Humanae*], in *Opera Omnia*, ed. Fubini, vol. 1, pp. 88–131.

Pontano, Giovanni, *On Fortune* [*De Fortuna*], in *Opera Omnia*, 3 vols (Basle, 1538), vol. 1, pp. 497–584.

On Liberality [*De Liberalitate*] in *I trattati delle virtù sociali*, ed. Francesco Tateo (Rome, 1965), pp. 1–63.
On Magnificence [*De Magnificentia*], in *I trattati*, ed. Tateo, pp. 83–121.
The Prince [*De Principe*] in *Prosatori Latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin (Milan, n.d.), pp. 1023–63.
Ptolemy of Lucca, *Ecclesiastical History* [*Historia Ecclesiastica*] in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723–51), vol. XI, cols 741–1242.
The Rule of Princes [*De Regimine Principum*], in St Thomas Aquinas, *Opuscula Omnia*, ed. Jean Perrier, vol. I (Paris, 1949), Appendix I, pp. 269–426.
Rabelais, François, *Epistle of Dedication to the Medical Letters of Manardus*, in *The Five Books and Minor Writings*, trans. and ed. W. F. Smith, 2 vols (London, 1893), vol. II, pp. 499–501.
The Histories of Gargantua and Pantagruel, trans. J. M. Cohen (Harmondsworth, 1955).
Remigio de' Girolami, *The Common Good* [*De Bono Communi*], extracts trans. in L. Minio-Paluello 'Remigio Girolami's *De Bono Communi*: Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's answer to the Crisis', *Italian Studies* II (1956), pp. 56–71.
The Good of Peace [*De Bono Pacis*], ed. Charles T. Davis, in *Studi Danteschi* 36 (1959), pp. 123–36.
Ribadeneyra, Pedro, *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli*, trans. and ed. George Albert Moore (Maryland, 1949).
Rinuccini, Alamanni, *A Dialogue on Liberty* [*Dialogus de Libertate*], ed. Francesco Adorno in *Atti e Memorie dell' accademia Toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'*, vol. 22 (1957), pp. 265–303.
Rolandino of Padua, *A Chronicle of Padua* [*Patavini Chronica*], ed. Philipp Jaffé, in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover, 1866), pp. 32–147.
Romoaldo of Salerno, *Annals* [893 to 1178] [*Annales*], ed. W. Arndt in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover, 1866), pp. 398–461.
Sadoleto, Jacopo, *The Right Education of Boys* [*De Pueris Recte Instituendis*], in *Sadoleto on Education*, trans. and ed. E. T. Campagnac and K. Forbes (Oxford, 1916).
Salamonio, Mario, *The Sovereignty of the Roman Patriciate* [*Patritii Romani de Principatu*] (Rome, 1544).
Salutati, Coluccio, *Epistolae*, ed. Giuseppe Rigacci, 2 vols (Florence, 1741–2).
Epistolario, ed. Francesco Novati in *Fonti per la storia d'Italia*, 5 vols (Rome, 1891–1911).
'Letter to Giuliano Zonarini', trans. in Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass., 1925), pp. 300–8.
'Letter to John Dominici', trans. in Emerton, *Humanism and Tyranny*, pp. 346–77.
'Reply' [to Giangaleazzo Visconti] ['Responsio'], in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723–51), vol. 16, cols 815–17.
A Treatise on Tyrants, trans. Emerton, in *Humanism and Tyranny*, pp. 70–116.

Savonarola, Girolamo, 'On Political and Kingly Government' ['De Politia et Regno'] in *Compendium Totius Philosophiae* (Venice, 1542), pp. 576–99.
A Tract on the Constitution and Government of Florence [*Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze*] in *Prediche sopra Aggeo*, ed. Luigi Firpo (Rome, 1965), pp. 433–87.
Skelton, John, *The Complete Poems*, ed. Philip Henderson (London, 1931).
Smith, Sir Thomas, *The Commonwealth of England* [*De Republica Anglorum*], ed. L. Alston (Cambridge, 1906).
A Discourse of the Common Weal of this Realm of England, ed. Elizabeth Lamond (Cambridge, 1893).
Starkey, Thomas, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. Kathleen M. Burton (London, 1948).
Sturm, Johann, *The Education of Princes* [*De Educatione Principum*] (Strasbourg, 1551).
Thomas Aquinas, St, *The Rule of Princes* [*De Regno sive De Regimine Principum*] in *Opuscula Omnia*, ed. Jean Perrier, vol. 1 (Paris, 1949), pp. 221–67.
Torre, Felipe de la, *The Education of a Christian King, mainly taken from the Scriptures* [*Institucion de un Rey Christiano, Colegida principalmente de la Santa Escritura*] (Antwerp, 1556).
Valla, Lorenzo, *Annotations on the New Testament* [*In Novum Testamentum . . . Annotationes*], in *Opera Omnia*, ed. Eugenio Garin, 2 vols (Turin, 1962), vol. 1, pp. 801–95.
A Declamation on the False Donation of Constantine [*De Falso . . . Constantini Donatione Declamatio*], ed. Walther Schwahn (Leipzig, 1928).
A Letter to Candido Decembrio [*Epistola . . . Candido Decembri*] in *Opera Omnia*, ed. Garin, vol. 1, pp. 633–43.
In Praise of Saint Thomas Aquinas, trans. M. Esther Hanley, in *Renaissance Philosophy*, ed. Leonard A. Kennedy (The Hague, 1973), pp. 17–27.
Six Books on the Elegancies of the Latin Language [*Elegantiarum latinae linguae libri sex*], in *Opera Omnia*, ed. Garin, vol. 1, pp. 1–235.
Vegio, Maffeo, *The Education of Children* [*De Educatione Liberorum*], ed. Maria W. Fanning, 2 vols (Washington, D.C., 1933–6).
Vergerio, Pier Paolo, *On Good Manners* [*De Ingenuis Moribus*], trans. in W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (New York, 1963), pp. 96–118.
'Letter in the Name of Cicero to Petrarch' ['P. P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca'], in *Epistolario di Pier Paulo Vergerio*, ed. Leonardo Smith (Rome, 1934), pp. 436–45.
On Monarchy or the best form of Rule [*De Monarchia sive de optime principatu*], in *Epistolario*, ed. Smith, pp. 447–50.
Vespasiano da Bisticci, *The Lives of Illustrious Men of the Fifteenth Century*, trans. as *Renaissance Princes, Popes and Prelates* by William George and Emily Waters, Introd. by Myron P. Gilmore (New York, 1963).
Villani, Giovanni, *Chronicle*, in *Cronice di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, ed. D. A. Racheli, 2 vols (Trieste, 1857–8).
Vives, Juan Luis, *On Education*, trans. and ed. Foster Watson (Cambridge, 1913).
Wimpfeling, Jacob, *Agatharchia, that is, Good Government. Or, the Epitome of a*

Good Prince [*Agatharchia, id est, Bonus Principatus: Vel Epitoma boni principis*], in *De Instruendo principe . . . Imago*, ed. M. A. Pitsillio (Strasbourg, 1606), pp. 181–206.

Zasius, Ulrich, *A Commentary on Cicero's Rhetoric to Herennius* [*In M. T. Ciceronis Rhetoricen ad Herennium Commentaria*], in *Opera Omnia*, 7 vols (Darmstadt, 1964–6), vol. v, cols 378–490.

An Epitome of the Custom of Fiefs [*Usus Feudorum Epitome*], in *Opera Omnia*, vol. iv, cols 243–342.

Judgments, or Legal Opinions [*Consilia, sive Iuris Responsa*], in *Opera Omnia*, vol. vi, cols 9–576.

Bibliography of secondary sources

Adams, Robert M. (1962), *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496–1535* (Seattle, 1962).

D'Addio, Mario (1954), *L'Idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il De Principatu di Mario Salamonio* (Milan, 1954).

Allen, A. M. (1910), *A History of Verona* (London, 1910).

Allen, J. W. (1957), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London, revd. ed., 1957).

Allen, Peter R. (1963), '*Utopia* and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses', *Studies in the Renaissance* 10 (1963), pp. 91–107.

Ames, Russell (1949), *Citizen Thomas More and his Utopia* (Princeton, N.J., 1949).

Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974).

Anglo, Sydney (1969), *Machiavelli: a dissection* (London, 1969).

Armstrong, Edward (1932), 'Italy in the time of Dante' in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. 7, pp. 1–48.

(1936), 'The Papacy and Naples in the Fifteenth Century' in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (1911–36), vol. 8, pp. 158–201.

Avineri, Schlomo (1962), 'War and Slavery in More's *Utopia*', *International Review of Social History* 7 (1962), pp. 260–90.

Bailey, D. S. (1952), *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England* (Edinburgh, 1952).

Bainton, Roland H. (1951), 'The *Querela Pacis* of Erasmus, Classical and Christian Sources', *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951), pp. 32–48.

Balzani, Ugo (1926), 'Frederick Barbarossa and the Lombard League' in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge 1911–36), vol. 5, pp. 413–53.

Banker, James R. (1974), 'The *Ars Dictaminis* and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century', *Medievalia et Humanistica*, New Series, 5 (1974), pp. 153–68.

Baron, Hans (1938a), 'Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance', *Bulletin of the John Rylands Library* 22 (1938), pp. 72–97.

(1938b), 'Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought', *Speculum* 13 (1938), pp. 1–37.

(1955), *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice* (Cambridge, Mass., 1955).
(1958), 'Moot Problems of Renaissance Interpretation: an Answer to Wallace K. Ferguson', *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 26–34.
(1961), 'Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of "The Prince"', *The English Historical Review* 76 (1961), pp. 217–53.
(1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2nd edn. (Princeton, N.J., 1966).
(1967), 'Leonardo Bruni: "Professional Rhetorician" or "Civic Humanist"?', *Past and Present* 36 (1967), pp. 21–37.
(1968), *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago, 1968).
Bataillon, Marcel (1937), *Érasme et l'Espagne : Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle* (Paris, 1937).
Bayley, C. C. (1961), *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto, 1961).
Bec, Christian (1967), *Les Marchands écrivains : affaires et humanisme à Florence, 1375–1434* (Paris, 1967).
Becker, Marvin B. (1960) 'Some Aspects of Oligarchical, Dictatorial and Popular Signorie in Florence, 1282–1382', *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960), pp. 421–39.
(1962), 'Florentine "Libertas": political Independents and 'Novi Cives", 1372–1378', *Traditio*, 18 (1962), pp. 393–407.
(1966), 'Dante and his Literary Contemporaries as Political Men', *Speculum* 41 (1966), pp. 665–80.
(1968), 'The Florentine Territorial State and Civic Humanism in the Early Renaissance', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), pp. 109–39.
Berlin, Isaiah (1972), 'The Originality of Machiavelli', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 147–206.
Bertelli, S. (1960), 'Nota Introduttiva' to Niccolo Machiavelli, *Il Principe e Discorsi* (Milan, 1960).
Bevington, David M. (1961), 'The Dialogue in *Utopia*: two sides to the Question', *Studies in Philology* 58 (1961), pp. 496–509.
Boase, T. S. R. (1933), *Boniface VIII* (London, 1933).
Bonadeo, Alfredo (1973), *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolo Machiavelli* (Berkeley, Calif., 1973).
Born, Lester K. (1965), 'Introduction' to Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. Lester K. Born (New York, 1936, reprinted 1965), pp. 3–130.
Bouwsma, William J. (1968), *Venice and the Defence of Republican Liberty* (Berkeley, Calif., 1968).
Bowsky, William M. (1960), *Henry VII in Italy: The Conflict of Empire and City-State, 1310–1313* (Lincoln, Nebraska, 1960).
(1962), 'The *Buon Governo* of Siena (1287–1355): a Mediaeval Italian Oligarchy', *Speculum* 37 (1962), pp. 368–81.
(1967), 'The Medieval Commune and Internal Violence: police power and public safety in Siena, 1287–1355', *The American Historical Review* 73 (1967), pp. 1–17.
Brinton, Selwyn (1927), *The Gonzaga – Lords of Mantua* (London, 1927).

Brucker, Gene A. (1962), *Florentine Politics and Society 1343–1378* (Princeton, N.J., 1962).
Bryson, Frederick Robertson (1935), *The Point of Honor in Sixteenth-Century Italy: an Aspect of the Life of the Gentleman* (New York, 1935).
Bueno de Mesquita, D. M. (1941), *Giangaleazzo Visconti, Duke of Milan (1351–1402)*, (Cambridge, 1941).
(1965), 'The Place of Despotism in Italian Politics' in *Europe in the Later Middle Ages*, ed. J. R. Hale et al. (London, 1965), pp. 301–31.
Burckhardt, Jacob (1960), *The Civilisation of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore: Phaidon Edn (London, 1960).
Bush, Douglas (1939), *The Renaissance and English Humanism* (Toronto, 1939).
Butterfield, H. (1940), *The Statecraft of Machiavelli* (London, 1940).
Cameron, Kenneth W. (1941), *Authorship and Sources of 'Gentleness and Nobility'* (Raleigh, North Carolina, 1941).
Campana, Augusto (1946), 'The Origin of the Word "Humanist"', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), pp. 60–73.
Campbell, W. E. (1930), *More's Utopia and his Social Teaching* (London, 1930).
Cantimori, Delio (1937), 'Rhetoric and Politics in Italian Humanism', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937–8), pp. 83–102.
Carmody, Francis J. (1948), 'Introduction' to Brunetto Latini, *The Books of Treasure [Li Livres dou Tresor]* (California, 1948).
Cartwright, Julia (1908), *Baldesare Castiglione, the Perfect Courtier: his Life and Letters 1478–1529*, 2 vols (London, 1908).
Caspari, Fritz (1968), *Humanism and the Social Order in Tudor England* (Chicago, 1954; reissued New York, 1968).
Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State* (New Haven, Conn., 1946).
Chabod, Federico (1958), *Machiavelli and the Renaissance*, trans. David Moore (London, 1958).
Chambers, R. W. (1935), *Thomas More* (London, 1935).
Charlton, Kenneth (1965), *Education in Renaissance England* (London, 1965).
Church, William F. (1972), *Richelieu and Reason of State* (Princeton, N.J., 1972).
Clark, A. C. (1899), 'The Literary Discoveries of Poggio', *The Classical Review* 13 (1899), pp. 119–30.
Cochrane, Eric W. (1961), 'Machiavelli: 1940–1960', *The Journal of Modern History* 33 (1961), pp. 113–36.
(1965), 'The End of the Renaissance in Florence', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 27 (1965), pp. 7–29.
Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History* (Oxford, 1946).
Collinson, Patrick (1967), *The Elizabethan Puritan Movement* (London, 1967).
Cosenza, Mario Emilio (1962), *A Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300–1800*: vol. 5, Synopsis and Bibliography (Boston, Mass., 1962).
Cowper, J. M. (1872), 'Introduction' to *The Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper (London, 1872), pp. ix–xxiii.
(1874), 'Introduction' to Henry Brinklow, *The Complaint of Roderick Mors*, ed. J. M. Cowper (London, 1874), pp. v–xxii.

Craig, Hardin (1950), *The Enchanted Glass: The Elizabethan Mind in Literature* (1935; reprinted Oxford 1950).
Croce, Benedetto (1945), *Politics and Morals*, trans. Salvatore J. Castiglione (New York, 1945).
Croft, H. H. S. (1880), 'Life of Elyot' in Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. H. H. S. Croft, 2 vols (London, 1880), pp. xix–clxxxix.
Davis, Charles T. (1957), *Dante and the Idea of Rome* (Oxford, 1957).
(1959), 'Remigio de' Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace', *Studi Danteschi* 36 (1959), pp. 105–36.
(1960), 'An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio De' Girolami', *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960), pp. 662–76.
(1965), 'Education in Dante's Florence', *Speculum* 40 (1965), pp. 415–35.
(1967), 'Brunetto Latini and Dante', in *Studi Medievali* 8 (1967), pp. 421–50.
D'Entrèves, A. P. (1939), *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford, 1939).
(1952), *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952).
Dewar, Mary (1964), *Sir Thomas Smith: A Tudor Intellectual in Office* (London, 1964).
(1966), 'The Authorship of the "Discourse of the Commonweal"', *The Economic History Review* 19 (1966), pp. 388–400.
Dickens, A. G. (1959), *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509–1558* (London, 1959).
(1965), 'The Reformation in England' in *The Reformation Crisis*, ed. Joel Hurstfield (London, 1965), pp. 44–57.
Domandi, Mario (1965), 'Translator's Preface' in Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, trans. Mario Domandi (New York, 1965), pp. 33–8.
Donaldson, P. S. (1975), 'Introduction' to *A Machiavellian Treatise* (Cambridge, 1975).
Donner, H. W. (1945), *Introduction to Utopia* (London, 1945).
Donovan, Richard B. (1967), 'Salutati's Opinion of Non-Italian Latin Writers of the Middle Ages', *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 185–201.
Douglas, Richard M. (1959), *Jacopo Sadoleto, 1477–1547, Humanist and Reformer* (Cambridge, Mass., 1959).
Duhamel, P. Albert (1953), 'The Oxford Lectures of John Colet', *The Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp. 493–510.
(1977), 'Medievalism of More's *Utopia*', in *Essential Articles for the Study of Thomas More*, ed. R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour (Hamden, Conn., 1977), pp. 234–50.
Dunn, John (1972), 'The Identity of the History of Ideas', in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 158–73.
East, James R. (1968), 'Brunetto Latini's Rhetoric of Letter Writing', *The Quarterly Journal of Speech* 54 (1968), pp. 241–6.
Edelman, Nathan (1938), 'The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages', *The Romanic Review* 29 (1938), pp. 3–25.
Egenter, Richard (1934), 'Die soziale Leitidee im "Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz', *Scholastik* 9 (1934), pp. 79–92.

Elton, G. R. (1968), 'Reform by Statute: Thomas Starkey's *Dialogue* and Thomas Cromwell's Policy', *Proceedings of the British Academy* 54 (1968), pp. 165–88.
(1972), 'Thomas More, Councillor (1517–1529)', in *St Thomas More: Action and Contemplation*, ed. Richard S. Sylvester (London, 1972), pp. 85–122.
Emerton, Ephraim (1925), *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass., 1925).
Febvre, Lucien (1947), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, revd edn (Paris, 1947).
Fenlon, D. B. (1975), 'England and Europe: *Utopia* and its Aftermath', *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975), pp. 115–35.
Ferguson, Arthur B. (1960), *The Indian Summer of English Chivalry* (Durham, N.C., 1960).
(1963), 'The Tudor Commonweal and the Sense of Change', *The Journal of British Studies* 3 (1963), pp. 11–35.
(1965), *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (Durham, N.C., 1965).
Ferguson, Wallace K. (1948), *The Renaissance in Historical Thought* (New York, 1948).
(1958), 'The Interpretation of Italian Humanism: The Contribution of Hans Baron', *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 14–25.
Fernández, José A. (1973), 'Erasmus on the Just War', *The Journal of the History of Ideas* 34 (1973), pp. 209–26.
Ferrari, Giuseppe (1860), *Histoire de la raison d'état* (Paris, 1860).
Fife, Robert H. (1957), *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957).
Figgis, J. N. (1960), *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414–1625* (Torchbook edn New York, 1960).
Fisher, Craig B. (1966), 'The Pisan Clergy and an Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune', *Studies in Medieval and Renaissance History* 3 (1966), pp. 143–219.
Flanagan, Thomas (1972), 'The Concept of *Fortuna* in Machiavelli' in *The Political Calculus*, ed. Anthony Parel (Toronto, 1972), pp. 127–56.
Fleisher, Martin (1973), *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Geneva, 1972).
Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the sixteenth-century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1963).
Garin, Eugenio (1965), *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. Peter Munz (Oxford, 1965).
Geerken, John H. (1976), 'Machiavelli Studies since 1969', *The Journal of the History of Ideas* 37 (1976), pp. 351–68.
Germino, Dante (1972), *Modern Western Political Thought: Machiavelli to Marx* (Chicago, 1972).
Gewirth, Alan (1948), 'John of Jandum and the *Defensor Pacis*', *Speculum* 23 (1948), pp. 267–72.
(1951), *Marsilius of Padua: The Defender of Peace* Volume 1: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York, 1951).
Gierke, Otto von (1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, trans. Ernest Barker, 2 vols (Cambridge, 1934).

Gilbert, Allan H. (1938), *Machiavelli's Prince and its Forerunners* (Durham, N. Carolina, 1938).

Gilbert, Felix (1939), 'The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli', *The Journal of Modern History* 11 (1939), pp. 449–83.

(1949), 'Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: a Study on the Origin of Modern Political Thought', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), pp. 101–31.

(1953), 'The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*', *The Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp. 136–56.

(1957), 'Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20 (1957), pp. 187–214.

(1965), *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N.J., 1965).

(1967), 'The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice', *Studies in the Renaissance* 14 (1967), pp. 172–84.

(1968), 'The Venetian Constitution in Florentine Political Thought', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), pp. 463–500.

(1969), 'Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini', in *Action and Conviction in Early Modern Europe*, ed. Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel (Princeton, N.J., 1969), pp. 90–116.

(1972), 'Machiavelli's "Istorie Fiorentine"', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 75–99.

(1973), 'Venice in the Crisis of the League of Cambrai', in *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale (London, 1973), pp. 274–92.

Gilbert, Neal W. (1960), *Renaissance Concepts of Method* (New York, 1960).

Gilmore, Myron P. (1952), *The World of Humanism, 1453–1517* (New York, 1952).

(1956), 'Freedom and Determinism in Renaissance Historians', *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 49–60.

(1973), 'Myth and Reality in Venetian Political Theory', in *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale (London, 1973), pp. 431–44.

Gilson, Étienne (1924), *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. Edward Bullough (Cambridge, 1924).

(1948), *Dante the Philosopher*, trans. David Moore (London, 1948).

(1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955).

Gray, Hanna H. (1963), 'Renaissance Humanism: the pursuit of Eloquence', *The Journal of the History of Ideas* 24 (1963), pp. 497–514.

(1965), 'Valla's *Encomium of St Thomas Aquinas* and the Humanist Conception of Christian Antiquity', in *Essays in History and Literature Presented by Fellows of the Newberry Library to Stanley Pargellis*, ed. Heinz Bluhm (Chicago, 1965), pp. 37–51.

Grayson, Cecil (1957), 'The Humanism of Alberti', *Italian Studies* 12 (1957), pp. 37–56.

Green, Louis (1972), *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles* (Cambridge, 1972).

Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation*, 2nd edn (London, 1964).

Greenleaf, W. H. (1964), *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500–1700* (London, 1964).
Gregorovius, Ferdinand (1967), *A History of the City of Rome in the Middle Ages*, trans. Annie Hamilton, 8 vols (London, 1909–12, reprinted New York, 1967).
Grendler, Paul F. (1966), 'The Rejection of Learning in Mid-*Cinquecento* Italy', *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 230–49.
Grey, Ernest (1973), *Guevara, a Forgotten Renaissance Author* (The Hague, 1973).
Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and Works of Louis Le Roy* (Geneva, 1966).
(1973), *Ferrara: The Style of a Renaissance Despotism* (Princeton, N.J., 1973).
Hale, J. R. (1961), *Machiavelli and Renaissance Italy* (London, 1961).
Hannaford, I. (1972), 'Machiavelli's Concept of *Virtù* in *The Prince* and *The Discourses* Reconsidered', *Political Studies* 20 (1972), pp. 185–9.
Haskins, Charles Homer (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927).
(1929), 'The Early *Artes Dictandi* in Italy', in *Studies in Medieval Culture* (Oxford, 1929), pp. 170–92.
Hay, Denys (1959), 'Flavio Biondo and the Middle Ages', *Proceedings of the British Academy* 45 (1959), pp. 97–125.
(1961), *The Italian Renaissance in its Historical Background* (Cambridge, 1961).
(1965), 'The Early Renaissance in England', in *From the Renaissance to the Counter-Reformation*, ed. Charles H. Carter (New York, 1965), pp. 95–112.
Hazeltine, H. D. (1926), 'Roman and Canon Law in the Middle Ages', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (1911–36), vol. 5, pp. 697–764.
Herlihy, David (1967), *Medieval and Renaissance Pistoia* (New Haven, Conn., 1967).
Hertter, Fritz (1910), *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* (Leipzig/Berlin, 1910).
Hexter, J. H. (1952), *More's* Utopia: *The Biography of an Idea* (Princeton, N.J., 1952).
(1956), 'Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation', *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 75–96.
(1961), 'Thomas More: on the Margins of Modernity', *The Journal of British Studies* 1 (1961), pp. 20–37.
(1964), 'The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia*', *The American Historical Review* 69 (1964), pp. 945–68.
(1965), 'Introduction' to Thomas More, *Utopia* in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 (New Haven, Conn., 1965), pp. xv–cxxiv.
Hirsch, Rudolf (1971), 'Printing and the spread of humanism in Germany', in *Renaissance Men and Ideas*, ed. Robert Schwoebel (New York, 1971), pp. 23–37.
Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J., 1977).

Hogrefe, Pearl (1959), *The Sir Thomas More Circle* (Urbana, Ill., 1959).
Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, trans. Roland H. Bainton (New Haven, Conn., 1937).
Hollis, Martin (1977), *Models of Man* (Cambridge, 1977).
Holmes, George (1969), *The Florentine Enlightenment, 1400–1450* (London, 1969).
(1973), 'The Emergence of an Urban Ideology at Florence', in *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (1973), pp. 111–34.
Hornik, Henry (1960), 'Three Interpretations of the French Renaissance', *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 43–66.
Huizinga, J. (1952), *Erasmus of Rotterdam* (London, 1952).
Hyde, J. K. (1965), 'Medieval Descriptions of Cities', *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965–6), pp. 308–40.
(1966a), *Padua in the Age of Dante* (Manchester, 1966).
(1966b), 'Italian Social Chronicles in the Middle Ages', *Bulletin of the John Rylands Library* 49 (1966–7), pp. 107–32.
(1973), *Society and Politics in Medieval Italy: the Evolution of the Civil Life, 1000–1350* (London, 1973).
Hyma, Albert (1940), 'The Continental Origins of English Humanism', *The Huntington Library Quarterly* 4 (1940–1), pp. 1–25.
Janeau, Hubert (1953), 'La pensée politique de Rabelais', in *Travaux d'humanisme et renaissance* 7 (1953), pp. 15–35.
Jayne, Sears (1963), *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford, 1963).
Jones, P. J. (1965), 'Communes and Despots: The City State in Late Medieval Italy', *Transactions of the Royal Historical Society* 15 (1965), pp. 71–96.
(1974), *The Malatesta of Rimini and the Papal State* (Cambridge, 1974).
Jones, Whitney R. D. (1970), *The Tudor Commonwealth, 1529–1559* (London, 1970).
Jordan, W. K. (1968), *Edward VI*, vol. I, *The Young King* (London, 1968).
(1970), *Edward VI*, vol. II, *The Threshold of Power* (London, 1970).
Kantorowicz, Ernst H. (1941), 'An "Autobiography" of Guido Faba', *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941–3), pp. 253–80.
(1943), 'Anonymi "Aurea Gemma"', *Medievalia et humanistica* 1 (1943), pp. 41–57.
(1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, N.J., 1957).
Kautsky, Karl (1927), *Thomas More and his Utopia*, trans. H. J. Stenning (London, 1927).
Keen, M. H. (1965), 'The Political Thought of the Fourteenth Century Civilians', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 105–26.
Kelley, Donald R. (1966), 'Legal Humanism and the Sense of History', *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 184–99.
(1970), *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York, 1970).
Kisch, Guido (1961), 'Humanistic Jurisprudence', *Studies in the Renaissance* 8 (1961), pp. 71–87.
Knapke, Paul J. (1939), *Frederick Barbarossa's Conflict with the Papacy* (Washington, D.C., 1939).

Knowles, David (1962), *The Evolution of Medieval Thought* (London, 1962).
Kontos, Alkis (1972). 'Success and Knowledge in Machiavelli', in *The Political Calculus*, ed. Anthony Parel (Toronto, 1972), pp. 83–100.
Kristeller, Paul Oskar (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome, 1956).
(1961), *Renaissance Thought* I: *The Classic, Scholastic and Humanistic Strains* (New York, 1961).
(1962a), 'Studies on Renaissance Humanism during the Last Twenty Years', *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 7–30.
(1962b), 'The European Diffusion of Italian Humanism', *Italica* 39 (1962), pp. 1–20.
(1965), *Renaissance Thought* II: *Papers on Humanism and the Arts* (New York, 1965).
La Brosse, O. de (1965), *Le Pape et le concile* (Paris, 1965).
Lagarde, Georges de (1948), *La Naissance de l'esprit laique au déclin du moyen age*: vol. II: *Marsile de Padoue*, 2nd edn (Paris, 1948).
Lamond, Elizabeth (1893), 'Introduction' to *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. Elizabeth Lamond (Cambridge, 1893), pp. ix–lxxii.
Larner, John (1965), *The Lords of Romagna* (London, 1965).
(1971), *Culture and Society in Italy, 1290–1420* (London, 1971).
Lecler, J. (1960), *Toleration and the Reformation*, trans. T. L. Westow, 2 vols (London, 1960).
Lehmberg, Stanford E. (1960), *Sir Thomas Elyot, Tudor Humanist* (Austin, Texas, 1960).
(1961), 'English Humanists, the Reformation and the Problem of Counsel', *Archiv für Reformationsgeschichte* 52 (1961), pp. 74–90.
(1962), 'Introduction' to Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. S. E. Lehmberg (London, 1962).
Lewis, C. S. (1954), *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama* (Oxford, 1954).
Lida de Malkiel, Maria Rosa (1968), *L'Idée de la gloire dans la tradition occidentale*, trans. from the Spanish by Sylvia Roubaud (Paris, 1968).
Limentani, U. (1965), 'Dante's Political Thought', in *The Mind of Dante*, ed. U. Limentani (Cambridge, 1965), pp. 113–37.
Lyell, James P. R. (1917), *Cardinal Ximenes . . . with an account of the Complutensian Polyglot Bible* (London, 1917).
Macaulay, Thomas Babington (1907), 'Machiavelli', in *Critical and Historical Essays*, ed. A. J. Grieve, 2 vols (London, 1907), vol. II, pp. 1–37.
McConica, James Kelsey (1965), *English Humanists and Reformation Politics* (Oxford, 1965).
MacIntyre, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics* (New York, 1966).
(1971), *Against The Self-Images of the Age* (London, 1971).
McKeon, Richard (1942), 'Rhetoric in the Middle Ages', *Speculum* 17 (1942), pp. 1–32.
McNeil, David O. (1975), *Guillaume Budé and Humanism in the reign of Francis I* (Geneva, 1975).
Major, John M. (1964), *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism* (Lincoln, Nebraska, 1964).

Mallett, Michael (1974), *Mercenaries and their Masters* (London, 1974).
Marrou, H. I. (1956), *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb (London, 1956).
Martines, Lauro (1963), *The Social World of the Florentine Humanists, 1390–1460* (Princeton, N.J., 1963).
Mattingly, Garrett (1961), 'Some Revisions of the Political History of the Renaissance', in *The Renaissance*, ed. Tinsley Helton (Madison, Wisc., 1961).
Mazzeo, Joseph A. (1967), *Renaissance and Revolution: The Remaking of European Thought* (London, 1967).
Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism*, trans. Douglas Scott (London, 1957).
Menut, Albert D. (1943), 'Castiglione and the Nicomachean Ethics', *Publications of the Modern Language Association* 58 (1943), pp. 308–21.
Mesnard, Pierre (1936), *L'Essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle* (Paris, 1936).
Minio-Paluello, L. (1956), 'Remigio Girolami's *De Bono Communi*: Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis', *Italian Studies* 11 (1956), pp. 56–71.
Mitchell, Rosamund J. (1936), 'English Law Students at Bologna in the Fifteenth Century', *The English Historical Review* 51 (1936), pp. 270–87.
(1938), *John Tiptoft (1427–1470)* (London, 1938).
Mommsen, Theodor E. (1959a), 'Petrarch's Conception of the "Dark Ages"', in *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Eugene F. Rice (Ithaca, 1959), pp. 106–29.
(1959b), 'Petrarch and the Story of the Choice of Hercules', *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, pp. 175–96.
(1959c), 'St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God', *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, pp. 265–98.
Monfasini, John (1976), *George of Trebizond* (Leiden, 1976).
Monzani, C. (1852), 'Della vita e delle opere di Paolo Paruta', in *Opere politiche di Paolo Paruta*, 2 vols (Florence, 1852), 1, pp. v–c.
Morris, Christopher (1953), *Political Thought in England: Tyndale to Hooker* (London, 1953).
Munz, Peter (1969), *Frederick Barbarossa: A Study in Medieval Politics* (London, 1969).
Murphy, James J. (1971a), *Medieval Rhetoric: A Select Bibliography* (Toronto, 1971).
(1971b), *Three Medieval Rhetorical Arts* (Berkeley, Calif., 1971).
(1974), *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley, Calif., 1974).
Nauert, Charles G. (1965), *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, in *Illinois Studies in the Social Sciences* 55 (Urbana, Ill., 1965).
Nolhac, Pierre de (1925), *Érasme et l'Italie* (Paris, 1925).
Nordström, Johan (1933), *Moyen Âge et Renaissance*, trans. T. Hammar (Paris, 1933).
Noreña, Carlos G. (1970), *Juan Luis Vives* (The Hague, 1970).
Offler, H. S. (1956), 'Empire and Papacy: the Last Struggle', *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, 6 (1956), pp. 21–47.

Pacaut, Marcel (1956), *Alexandre III: Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre* (Paris, 1956).
Paetow, Louis J. (1910), *The Arts Course at Medieval Universities* (Urbana-Champaign, Ill., 1910).
Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm, 1960).
Parks, George B. (1954), *The English Traveler to Italy: the Middle Ages (to 1525)* (Stanford, Calif., 1954).
Partner, Peter (1972), *The Lands of St Peter: the Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (London, 1972).
Patch, Howard R. (1922), *The Tradition of the Goddess Fortuna* (Northampton, Mass., 1922).
Phillips, Margaret Mann (1949), *Erasmus and the Northern Renaissance* (London, 1949).
(1964), *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge, 1964).
Phillips, Mark (1977), *Francesco Guicciardini: the Historian's Craft* (Toronto, 1977).
Plamenatz, J. P. (1963), *Man and Society*, 2 vols (London, 1963).
Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957).
(1971), *Politics, Language and Time* (New York, 1971).
(1975), *The Machiavellian Moment* (Princeton, N.J., 1975).
Previté-Orton, C. W. (1929), 'Italy, 1250–1290', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. 6, pp. 166–204.
(1935), 'Marsilius of Padua', *Proceedings of the British Academy* 21 (1935), pp. 137–83.
Price, Russell (1973), 'The Senses of *Virtù* in Machiavelli', *The European Studies Review* 3 (1973), pp. 315–45.
Pullan, B. (1973), *A History of Early Renaissance Italy* (London, 1973).
Raab, Felix (1964), *The English Face of Machiavelli* (London, 1964).
Rabil, Albert (1972), *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist* (San Antonio, 1972).
Rand, E. K. (1929), 'The Classics in the Thirteenth Century', *Speculum* 4 (1929), pp. 249–69.
Rathé, C. Edward (1968), 'Introduction', to Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (Geneva, 1968).
Redondo, A. (1976), *Antonio de Guevara (1480?–1545) et l'Espagne de son temps* (Geneva, 1976).
Reeves, Marjorie (1965), 'Marsiglio of Padua and Dante Alighieri', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford, 1965), pp. 86–104.
Renaudet, Augustin (1922), *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents Florentines (1510–1512)* (Paris, 1922),
(1953), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)* (2nd edn, Paris, 1953).
Reynolds, Beatrice R. (1955), 'Latin Historiography: a Survey 1400–1600', *Studies in the Renaissance* 2 (1955), pp. 7–66.

Rice, Eugene F. (1952), 'John Colet and the Annihilation of the Natural', *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 141–63.
(1958), *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge, Mass., 1958).
Richardson, Brian (1971), 'Pontano's *De Prudentia* and Machiavelli's *Discorsi*', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 33 (1971), pp. 353–7.
(1972), 'The Structure of Machiavelli's *Discorsi*', *Italica* 49 (1972), pp. 460–71.
Ridolfi, Roberto (1959), *The Life of Girolamo Savonarola*, trans. Cecil Grayson (London, 1959).
(1963), *The Life of Niccolo Machiavelli*, trans. Cecil Grayson (London, 1963).
(1967), *The Life of Francesco Guicciardini*, trans. Cecil Grayson (London, 1967).
Riesenberg, Peter (1956), *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (New York, 1956).
(1969), 'Civism and Roman Law in Fourteenth-Century Italian Society', in *Explorations in Economic History* 7 (1969), pp. 237–54.
Robathan, Dorothy M. (1970), 'Flavio Biondo's *Roma Instaurata*', *Medievalia et Humanistica*, New Series vol. 1 (1970), pp. 203–16.
Robey, David (1973), 'P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and civic values in the work of an early humanist', *Past and Present* 58 (1973), pp. 3–37.
Rousseau, G. S. (1965), 'The *Discorsi* of Machiavelli: History and Theory', *Cahiers d'histoire mondiale* 9 (1965–6), pp. 143–61.
Rubinstein, Nicolai (1942), 'The Beginnings of Political Thought in Florence', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), pp. 198–227.
(1952), 'Florence and the Despots: some Aspects of Florentine Diplomacy in the fourteenth century', *Transactions of the Royal Historical Society* (1952), pp. 21–45.
(1957), 'Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes', in *Fritz Saxl, 1890–1948: A Volume of Memorial Essays*, ed. D. J. Gordon (London, 1957), pp. 165–83.
(1958), 'Political Ideas in Sienese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 179–207.
(1960), 'Politics and Constitution in Florence at the end of the Fifteenth Century', in *Italian Renaissance Studies*, ed. E. F. Jacob (London, 1960), pp. 148–83.
(1965a), 'Introduction' to Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections* (New York, 1965), pp. 7–32.
(1965b), 'Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time', in *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. R. Hale, J. R. L. Highfield and B. Smalley (London, 1965), pp. 44–75.
(1966), *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)* (Oxford, 1966).
(1968), 'Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), pp. 442–62.
Ruggieri, Paul G. (1964), *Florence in the Age of Dante* (Norman, Oklahoma, 1964).

Runciman, Steven (1958), *The Sicilian Vespers: a History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* (Cambridge, 1958).
Ryan, Lawrence V. (1972), 'Book Four of Castiglione's *Courtier*: Climax or Afterthought', *Studies in the Renaissance* 19 (1972), pp. 156–79.
Saint-Laurent, J. de B. de (1970), *Les Idées monétaires et commerciales de Jean Bodin* (Paris, 1907; reprinted New York, 1970).
Salvemini, Gaetano (1903), 'Il "Liber de regimine civitatum" di Giovanni da Viterbo', in *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 41 (1903), pp. 284–303.
Sandys, John Edwin (1964), *A History of Classical Scholarship*, 3 vols (Cambridge, 1903–8; reprinted New York, 1964).
Saunders, Jason L. (1955), *Justus Lipsius: the Philosophy of Renaissance Stoicism* (New York, 1955).
Schellhase, Kenneth C. (1976), *Tacitus in Renaissance Political Thought* (Chicago, 1976).
Schevill, Ferdinand (1936), *A History of Florence* (New York, 1936).
Schipa, Michelangelo (1929), 'Italy and Sicily under Frederick II', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. VI, pp. 131–65.
Schwarz, W. (1955), *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955).
Seigel, Jerrold E. (1966), '"Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni', *Past and Present* 34 (1966), pp. 3–48.
(1968), *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (Princeton, N.J., 1968).
Shapiro, Marianne (1975), 'Mirror and Portrait: the structure of *Il libro del Cortegiano*', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 5 (1975), pp. 37–61.
Sheedy, Anna T. (1942), *Bartolus on Social Conditions in the Fourteenth Century* (New York, 1942).
Shennan, J. H. (1974), *The Origins of the Modern European State, 1450–1725* (London, 1974).
Simon, Joan (1966), *Education and Society in Tudor England* (Cambridge, 1966).
Simone, Franco (1969), *The French Renaissance. Medieval Tradition and Italian Influence in Shaping the Renaissance in France*, trans. H. Gaston Hall (London, 1969).
Sismondi, J. C. L. S. de (1826), *Histoire des Républiques Italiennes du moyen âge*, 16 vols (Paris, 1826).
Skinner, Quentin (1965), 'History and Ideology in the English Revolution', *The Historical Journal* 8 (1965), pp. 151–78.
(1966), 'The Limits of Historical Explanations', *Philosophy* 41 (1966), pp. 199–215.
(1967), 'More's *Utopia*', *Past and Present* 38 (1967), pp. 153–68.
(1969), 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8 (1969), pp. 3–53.
(1970), 'Conventions and the Understanding of Speech Acts', *The Philosophical Quarterly* 20 (1970), pp. 118–38.

(1971), 'On Performing and Explaining Linguistic Actions', *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), pp. 1–21.

(1972a), ' "Social Meaning" and the Explanation of Social Action', in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 136–57.

(1972b), 'Motives, Intentions and the Interpretation of Texts', *New Literary History* 3 (1972), pp. 393–408.

(1974a), 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole', in *Historical Perspectives*, ed. Neil McKendrick (London, 1974), pp. 93–128.

(1974b), 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory* 2 (1974), pp. 277–303.

(1975), 'Hermeneutics and the Role of History', *New Literary History* 7 (1975–6), 209–32.

Smith, Pauline M. (1966), *The Anti-Courtier Trend in Sixteenth Century French Literature* (Geneva, 1966).

Smith, Preserved (1923), *Erasmus: A Study of his Life, Ideals, and Place in History* (London, 1923).

Sorrentino, Andrea (1936), *Storia dell' Antimachiavellismo Europeo* (Naples, 1936).

Southgate, W. M. (1955), 'Erasmus: Christian Humanism and Political Theory', *History* 40 (1955), pp. 240–54.

Spitz, Lewis W. (1957), *Conrad Celtis, The German Arch-Humanist* (Cambridge, Mass., 1957).

(1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass., 1963).

Starn, Randolph (1968), *Donato Giannotti and his 'Epistolae'* (Geneva, 1968).

(1972), ' "Ante Machiavel": Machiavelli and Giannotti', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence, 1972), pp. 285–93.

Starnes, D. T. (1927), 'Shakespeare and Elyot's *Governour*', *The University of Texas Bulletin: Studies in English* 7 (1927), pp. 112–32.

Stevens, Irma Ned (1974), 'Aesthetic Distance in the *Utopia*', *Moreana* 11 (1974), 13–24.

Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill., 1958).

Struever, Nancy S. (1970), *The Language of History in the Renaissance* (Princeton, N.J., 1970).

Surtz, Edward (1957a), *The Praise of Pleasure* (Cambridge, Mass., 1957).

(1957b), *The Praise of Wisdom* (Chicago, 1957).

(1965), 'Introduction' to Thomas More, *Utopia*, in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 (New Haven, Conn., 1965), pp. cxxv–cxciv.

Tenenti, A. (1974), 'Le *Mómus* dans l'oeuvre de Leon Battista Alberti', in *Il Pensiero Politico* 7 (1974), pp. 321–33.

Tilley, Arthur (1918), *The Dawn of the French Renaissance* (Cambridge, 1918).

Trinkaus, Charles E. (1940), *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* (New York, 1940).

(1960), 'A Humanist's Image of Humanism: the Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7 (1960), pp. 90–147.

(1970), *'In Our Image and Likeness': Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols (London, 1970).
Ullman, B. L. (1941), 'Some Aspects of the Origin of Italian humanism', *Philological Quarterly* 20 (1941), pp. 212–23.
(1946), 'Leonardo Bruni and Humanistic Historiography', *Medievalia et Humanistica* 4 (1946), pp. 45–61.
(1963), *The Humanism of Coluccio Salutati* (Padua, 1963).
Ullmann, Walter (1949), 'The development of the Medieval Idea of Sovereignty', *The English Historical Review* 64 (1949), pp. 1–33.
(1962), 'De Bartoli Sententia: Concilium repraesentat mentem populi', in *Bartolo da Sassoferrato: Studi e Documenti*, 2 vols (Milan, 1962), II, pp. 705–33.
(1965), *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth, 1965).
(1972), *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London, 1972).
Van Cleve, Thomas C. (1972), *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen* (Oxford, 1972).
Viard, Paul Émile (1926), *André Alciat* (Paris, 1926).
Vinogradoff, Paul (1929), *Roman Law in Medieval Europe* (2nd edn, Oxford, 1929).
Waley, Daniel (1952), *Medieval Orvieto: The Political History of an Italian City-State, 1157–1334* (Cambridge, 1952).
(1956), 'Introduction' to Giovanni Botero, *The Reason of State*, trans. P. J. and D. P. Waley (London, 1956), pp. vii–xi.
(1961), *The Papal State in the Thirteenth Century* (London, 1961).
(1969), *The Italian City-Republics* (London, 1969).
Walzer, Michael (1966), *The Revolution of the Saints* (London, 1966).
Watt, John A. (1965), *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century* (London, 1965).
Weber, Max (1968), *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 3 vols (New York, 1968).
Weinstein, Donald (1970), *Savonarola and Florence: Prophecy and patriotism in the Renaissance* (Princeton, N.J., 1970).
Weisinger, Herbert (1943), 'The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 29 (1943), pp. 561–7.
(1944), 'Who Began the Revival of Learning? The Renaissance Point of View', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 30 (1944), pp. 625–38.
(1945a), 'The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages as a cause of the Renaissance', *Speculum* 20 (1945), pp. 461–7.
(1945b), 'Ideas of History during the Renaissance', *The Journal of the History of Ideas* 6 (1945), pp. 415–35.
Weiss, Roberto (1938), 'Cornelio Vitelli in France and England', *The Journal of the Warburg Institute* 2 (1938–9), pp. 219–26.
(1947), *The Dawn of Humanism in Italy* (London, 1947).
(1951), 'Lovato Lovati, 1241–1309', in *Italian Studies* 6 (1951), pp. 3–28.

(1957), *Humanism in England During the Fifteenth Century* (2nd edn, Oxford, 1957).
(1964), *The Spread of Italian Humanism* (London, 1964).
(1969), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford, 1969).
Whitfield, J. H. (1943), *Petrarch and the Renascence* (Oxford, 1943).
(1947), *Machiavelli* (Oxford, 1947).
Wieruszowski, Helene (1971a), 'A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collection of the Vatican Library', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Rome, 1971), pp. 331–45.
(1971b), '*Ars Dictaminis* in the time of Dante', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 359–77.
(1971c), 'Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 387–474.
(1971d), 'Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 589–627.
Wilcox, Donald J. (1969), *The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century* (Cambridge, Mass., 1969).
Wilkins, Ernest H. (1943), 'The Coronation of Petrarch', *Speculum* 18 (1943), pp. 155–97.
(1959), *Petrarch's Later Years* (Cambridge, Mass., 1959).
(1961), *Life of Petrarch* (Chicago, 1961).
Wilks, Michael (1963), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1963).
Wilmart, André (1933), 'L'"Ars arengandi" de Jacques de Dinant', in *Analecta Reginensia* (Vatican City, 1933), pp. 113–51.
Witt, Ronald G. (1969), 'The *De Tyranno* and Coluccio Salutati's view of Politics and Roman History', *Nuova Rivista Storica* 53 (1969), pp. 434–74.
(1971), 'The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy', in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. Anthony Molho and John A. Tedeschi (Florence, 1971), pp. 173–99.
(1976), 'Florentine Politics and the Ruling Class, 1382–1407', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976), pp. 243–67.
Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London, 1961).
Wood, Neal (1967), 'Machiavelli's Concept of *Virtù* Reconsidered', *Political Studies* 15 (1967), pp. 159–72.
Woodward, William H. (1906), *Studies in Education during the Age of the Renaissance, 1400–1600* (Cambridge, 1906).
(1963), *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (New York, 1963).
Woolf, Cecil N. Sidney (1913), *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge, 1913).

ملاحظة: الثبت التعريفي وثبت المصطلحات في الجزء الثاني من الكتاب.

الفهرس

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- ز -

- س -

ـ ش ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ م ـ

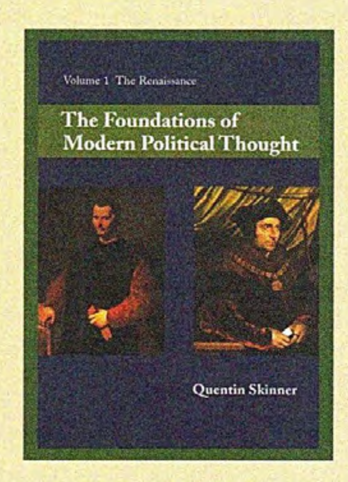
ـ ن ـ

ـ هـ ـ


facebook.com/ketabme



أسس الفكر السياسي الحديث
عصر النهضة (الجزء الأول)



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يستعرض البروفيسور كوينتِنْ سكنر في كتابه **أسس الفكر السياسي الحديث** النشوء التدريجي لمفردات هذا الفكر، وبخاصة المفهوم الحاسم للدولة. ويقدم شرحاً إجمالياً لأهم نظريات كتّاب تلك الحقبة الزمنية الذين بحثوا في الحكم والحاكم، وفي مقدمهم دانتي، مكيافيلي، إراسموس، ولوثر.

علاوة على ذلك يعمل سكنر على توضيح السياق الاجتماعي لهذا الفكر الذي ساهم في نشوء الأيديولوجيات المتعلقة بالسلطة، من خلال علاقتها بالتفكير القانوني، والخطاب الإنسانوي، والجدل الديني، والتاريخ المتغير والمتقلّب.

كتاب نال جائزة وولفسون (Wolfson Prize) عام 1979، واختاره ملحق **التايمز الأدبي** (*The Times Literary Supplement*) كواحد من أكثر الكتب تأثيراً في القرّاء في الخمسين سنة الأخيرة.

كوينتِنْ سكنر: بروفيسور في التاريخ الحديث في جامعة كامبردج، وعضو زميل في مؤسسات أكاديمية كثيرة، وحائز على درجات شرف عدة. من مؤلفاته: *Machiavelli* (أكسفورد 1981)، *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (كامبردج 1996) و*Liberty Before Liberalism* (كامبردج 1998).

- **د. حيدر حاج اسماعيل:** أستاذ الفلسفة سابقاً في جامعة أوهايو في الولايات المتحدة الأميركية وفي جامعة بيروت العربية، وحالياً أستاذ الترجمة في الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 25 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-521-2
9 789953 825212